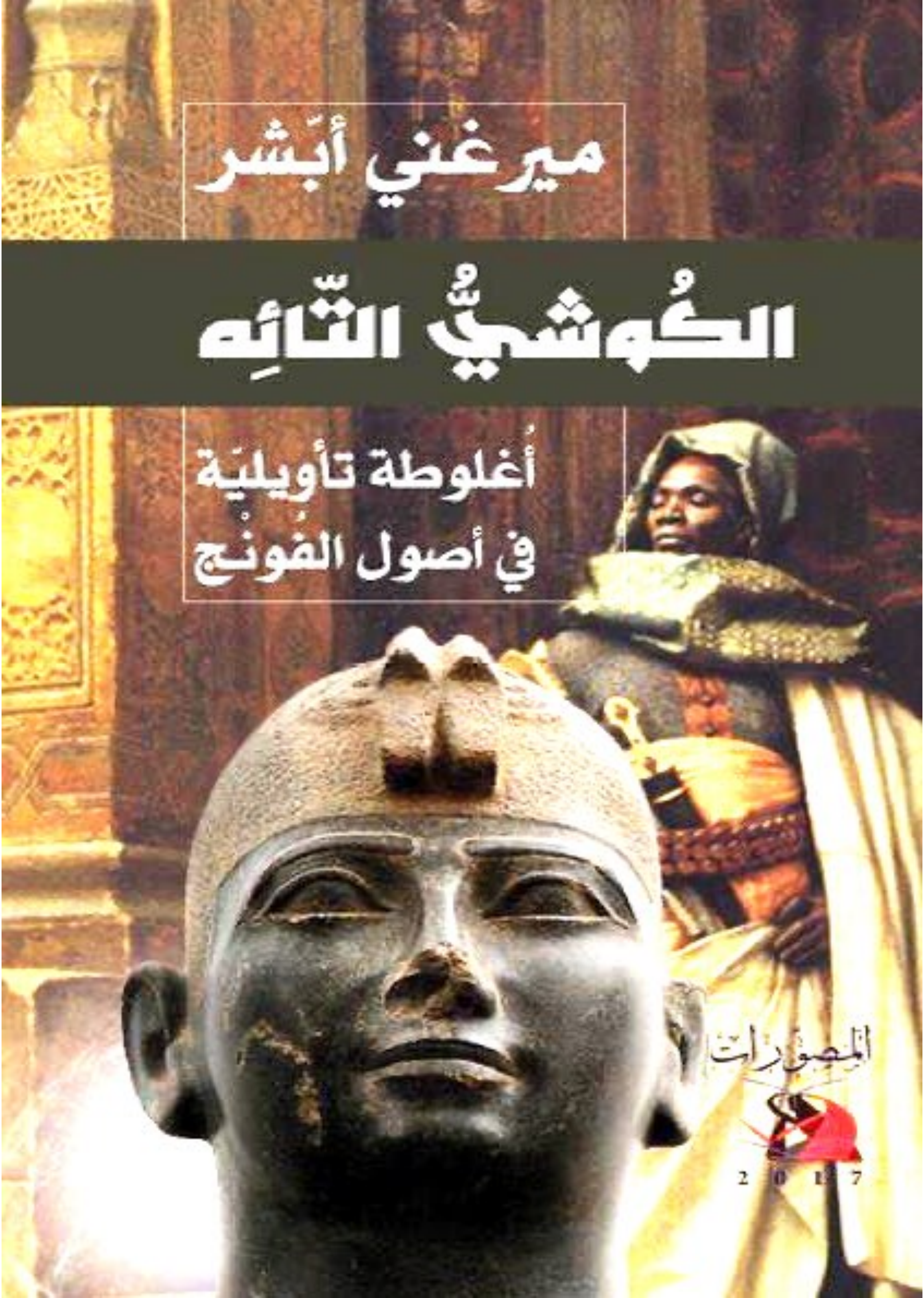

ميرغني أبَّشر
الكُوشيُّ التّائِه
أُغلوطة تأويليّة
في أصول الفُونْج
المصوّرات
2017

ميرغني أبّشَر

الكُوشيُّ التَّائِه

أُغلوطة تأويليّة في أصول الفُونْج



للنشر والطباعة والتوزيع
2017

الكُوشيُّ التَّائِه

أُغلوطة تأويليّة في أصول الفُونْج

الكتاب: الكوشيُّ التائه
«أُغلوطة تأويليّة في أصول الفُونْج»
الكاتب: ميرغني أبّشر

تاريخ النشر: الطبعة الأولى 2017م

رقم الإيداع: 583/2016

المدير المسؤول: أسامة عوض الريح
التصميم: محمد الصادق الحاج

على الغلاف الأمامي:
منحوتة الملك الكوشيّ تهارقا،
وعلى الخلفية لوحة للفنان النمساوي لودفيق دوتش Ludwig Deutsch **تمثل رجلاً سنارياً.**

الناشر:



للنشر والطباعة والتوزيع
الخرطوم غرب،
شارع الشريف الهندي
المتفرع من شارع الحرية
ت: 249912294714+
banaga1985@yahoo.com

إلى الكُوشِيِّ العظيم

بروفيسور التجاني الماحي.

المحتويات

مدخل

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِّ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكاً وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَداً مِنَ الْعَالَمِينَ)
[سورة المائدة: الآية ٢٠].

متى كان قومُ موسى النّبيّ مُلوكاً قبل سليمان وداؤود؟، وأينَ؟.

كلمة

إنّها يا سيّدي مؤانسةٌ في مُدوّنةِ تاريخ السّودان الوسيط، سَمَّيْتُها بالأُغلوطة حتّى لا أتورط في نهوج التّعالُم الصّارم. نَحَوْتُ لك فيها نحوَ الكتابة المعاصرة في التّاريخ، ولكنها انتهَت بنا دون قصدٍ مُبيّتٍ إلى الكشف عن فُهُومٍ جديدة لنُحُوتٍ قديمة، ولم يكن الأمر هنا كما أسلفتُ لك: نابعاً من غرضٍ مضمَرٍ إنما هي نتائج نحسبها موضوعيّة لقراءة ناقدة، غدَت فيها منصّة طبيعيّة لإطلاق تراتبيّة جديدة أو تزمّين جديد لأحداث تاريخ زمن الفونج، ذلك التزمين الذي أصبح يمثّل ضرورة معرّفيّة بحدّ ذاته.

ولكنّ فيها ما بدا لي، حين مراجعته، صوفيّة نصّيّة على حد تعبير ليونارد جاكسون في مؤلّفه الماتع «بؤس البنيويّة»، أو يمكن أن نُسَميّه ميتافيزيقيا تاريخيّة حتّى، ولكنّها ضربٌ من الاشتغال كان ضروريّاً هنا ليغطّي فجواتٍ وشواردَ في مدوّنة تاريخ السّودان، لم نتوافر بعد فيهما على لقية أو أثر يروي ظمأ طالب. ولكني لستُ أوّل من افترع دروب الحدس في آداب الدّراسات السّودانيّة، فقد سبقني إلى هكذا نهج بروفيسور يوسف فضل المحقّق حريص التّخيُّر، إذ يقوّل في خاتمة حديثه عن مملكة تَقَلِي: «وختاماً أودّ أن أذكر أنّ تاريخ هذه المملكة يتّضح لحد ما خلال الحكم التّركيّ المصريّ وفي دولة المهديّة، وأنّ ما ذهبنا إليه لا يخلو من بعض الحدس»(*).

وأخيراً ليس عليك إلا أن تتجاوز لي، إن قبضتَ على وهن أو ضعف في مَواطن من مؤانستنا هذه، وهو يقيناً موجود، فلا دراسة تتعمّق في تاريخ السّودان إلا وتتورّط في هكذا ضعف أو وهن، وذلك لشُحّ المظانّ فيه ولحالة عدم اليقين التي تعتريه. والتي سنعرض لها في موطنها من هذه الأُغلوطة التي تطالع.

(*) انظر يوسف فضل، مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية في السودان الشرقي 1450–1821، ط5، الخرطوم: سوداتيك المحدودة: 2012، ص117.

التأسيس

لا تنتظر مني أن أنهج لك في أُغلوطتنا هذه طرائقَ وقنواتِ القوم من الباحثين ودارسي تاريخ السودان، وإن كنا لا نغيب كل أساليب ضربهم في سرد وتتبع وتحقيق وافتراض وقائع تاريخنا، فستجد من أساليبهم في طرحنا هذا شيئاً ليس بالقليل، حتى لايكون تحكيمك فينا بمعايير نهجهم الذي اختُطّ لهم، أو ارتادوه عن قناعات لهم فيها فكر ونظر، فتجدنا هنا نضرب لك نهجاً من الاشتغال يعتمد على مفهوم التاريخ الشامل، أو التاريخ الجديد كما سمّاه «جاك لوغوف»(*) الذي كسر فيه كل الجدر التي تمنع ضروب المعرفة وآلياتها من التعانق والتآزر، لتضع بين يديك «تسلسلاً للأحداث جديداً يحدد تاريخ الظواهر بحسب مدى فاعليتها، وليس بزمن حدوثها. وهو نهج يَصلح للظواهر المادية والروحانية»(**)، كما اكتسبت عنده الوثيقة التاريخية معنىً جديداً، يتعدى المكتوب ليشمل كل مخطوط ومنقوش على جسم أو جسد ومقول وأثر. مع اتّكائنا كثيراً على مدرستَيْ تأويلية الإثبات والشك، وعلم النفس التاريخي، اللتين سيأتي حظهما من التبيان في تأسيسنا هذا الذي تقرأ.

***

في الغالب تأتي الكتابةُ المعاصرةُ في التاريخ نتاجَ ترَاءٍ جديدٍ

حفزته شواردُ واضحاتٌ في وثائقيات حقبة ما، غفل عنها المؤرخون، أو نتاجَ مستجدٍّ في أحفورياتٍ كشَف عنها التنقيبُ الآثاري ليعاد صياغة بعض مقولات سابقات في حياة الشعوب الماضية، أو الوقوف على تناطح بيّنٍ في المرْويّات شمل حتى أصول الجماعة محل الدرس، أو سرد اعتوره تعارضٌ عند حكيه ما فطَن إليه واضِعوه، وهناك من الدراسات التاريخية التي أقامت فرضها الجديد على هياكل سابقاتها وفق منحىً إبستيميّ يَصعُب دحضه لقرائنه واستدلالاته الراسخة(***). وقد تأتي القراءة المغايرة لتاريخ حقبة ما، بسبب أداة حفر لم يوغل السابقون من البحّاثة والمؤرّخين في استخدامها، نحو طرائق كتابة التاريخ الجديد الذي يحتفل بتآزُر العلوم في فكّ شفرة الوثيقة، نحو علم الاجتماع التاريخي وعلم النفس التاريخي، والتأويلية التي تبحث في إطلاق الممكنات التي تختبئ وراء القراءة المباشرة للأحداث[1] وغيرهم من مستحدث المعرفة، لِتخَطّي مغاليق التناقضات واللامعقول في الكتابات التاريخية للمتقدمين، والوصول إلى فرضيات موضوعية بمعايير عاقلة اليوم. وهي أدوات قراءة محدثة لتاريخ حياة الكيانات والجماعات البشرية التي لم تأخذ حظها في الدراسات السودانية. ومن هنا ستنهض أُغلوطتنا هذه على أعمدة هذه المناهج المستحدثة في قراءات السرديات والمرْويّات التاريخية، لذلك فمن الواضح أننا لن نلج موضوعتنا هذه من خلال اكتفائنا باستعراض الرؤيا النظرية التقليدية المتضمنة في مؤلفات ووثائق الحقبة السنّارية، كما أننا لن نكتفي بسرد مضامينها بشكل خارجي بارد دون تحليل أو تأويل لهذه المضامين. في الوقت الذي سنعمل فيه على توسيع دائرة التحرّي حتى تشمل سابقَ نشأةِ السلطنة الزرقاء التي عاصمتها سنّار.

هذا المنحى في التناول نحسبه يبشّر بفتوحات جديدة في إعادة كتابة التاريخ وفق المستحدث في طرائق البحث. فلكلّ هذا تأتي

أُغلوطتنا (أطروحتنا) هذه التي تعرض للأصول المؤسِّسة لكيان الفونج في عهد ظهوره الأخير[2] منذ العام 1504 وحتى 1762م بدء تاريخ سيادة الهمج على مقاليد السلطنة[3]. وهي الفترة التي يمكن أن نستلف لها عبارة الباحثة الأميركية «ويندي جيمس» بفترة «غموض الفونج»[4]. إذن فالمدى الزمني التي تغطيه الأطروحة يبدأ من عند منشأ مسمّى (فونج) وجذور التكريس وطقوس التنصيب لملوكهم وعوائد قصورهم ورعاياهم، والتي تقودنا إلى تأسيسات موغلة في القدم نرحل من خلالها إلى المدنيات السابقة لظهور الدولة السنّارية بقرون سحيقة.

***

وتكمن صعوبة الأطروحة في غياب طرائق ومصطلحات علم النفس التاريخي وتأويلية الإثبات والشك من غالبية الدراسات التاريخية التي تناولت دولة الفونج، فقد تركزت الدراسات في منهجين؛ المنهج التاريخي المتكئ جُلّه على السماعي، وثانيهما علم الآثار[5] الذي انتهت نتائجه إلى محدودية لم تعطِ تفاصيل تساعد في الوصول إلى قطعيات بشأن كثير من الأحداث والأصول. ونأمل أن تسهم هذه الأطروحة في إدخال هذه الطرائق (المناهج) ومصطلحاتها إلى داخل الساحة المجهولة لتاريخ الدولة السنّارية علّها تفضّ مغلقاً أو تهابش حقيقة.

***

في محاولتنا إعادة البناء التاريخي والأركيولوجي إلى أصول ومكوِّن دولة الفونج، نواجَه بمعضلة أخرى وهي واحدة من أصعب المعضلات والمهام وأكثرها تعقيداً وحساسية؛ تتمثل في فرز وتقدير وتجذير العوامل الثقافية التي تَخلّق منها هذا الكيان الفاعل في تاريخ السودان وحاضره، فهل هذا الذي نحاول إعادة تنشئته، وترميم معائب سرده التاريخي بسبب تنوع وتعارض

المقولات التي تتناول أصوله التكوينية[6]، وبالتالي إعادة بنيته وفق تراتبية منطقية مدعومة بقراءة نفستاريخية وتأويلية لوثائقه ما أمكن، كان وليد مكوِّن محلّي محض؟، أم جاء نتاجاً لتلاحمات ثقافية - بحد اصطلاح علم النفس التاريخي - مهاجرة منوعة ومتعددة مع المكون الثقافي المحلي؟، أم نتج عن ارادة واعية لمنتصر «غريب» أنشأ نسقه الفكري وعمائره الحضرية على انقاض مغلوبيه؟. وهكذا نجد أنفسنا أمام أكثر من احتمال، مما يصعب الوصول إليى نتيجة مُرْضية مهما بلغ جهد الباحث في محاولته استخلاص توصيفات يقينية لهذا الكيان.

وحتى إذا تمكّنّا من الإجابة بصورة مُرْضية على هذه الاستفهامات، فإنه ينبغي علينا أن نتحمل المسؤولية المعرفية في معالجتنا للمصادر المتوافقة والمتنوعة والمتضاربة في مرْويّاتها في أحيان كثر، والتي تتناول الفونج وتاريخ سلطنتهم.

***

ومع يقيننا بأنه ما تزال تنقصنا المادة الخام الوفيرة (وثائقيات وأحفوريات) مع قلة مؤونتنا من التمهيدات الضرورية والمعلومات الأولية عن أصول منشأ الفونج، لكننا سوف نمضي في كل الاتجاهات والطرق التي نعتقد أن فيها نفعاً لأطروحتنا هذه، لنسهم مع آخرين سبقونا وآخرين سوف يأتون من بعدنا لينقبوا في (غموض الفونج). لكن دعونا نبتدي بإضاءة مفهومَيْ «تأويلية الإثبات والشك» و«علم النفس التاريخي» لأننا سنستخدم محمولهما المفاهيمي في قراءة وثائقيات تلك الحقبة من تاريخنا.

• تأويلية الإثبات والشّك

في أغلب الأحوال تُستعمَل مفردة «تأويل» للإحالة على نوع من الفهم يتميز بشرطين: هذا الفهم ليس هو وحده الفهم السليم الممكن للنص - أو للوثيقة التاريخية، وهذا الفهم يلعب فيه عنصرُ

الذاتية دوراً ما[7] هذه الذاتية التي لا ينجو منها حتى النص أو الوثيقة التاريخية المرْوية، أو بمعنى أشمل راوي التاريخ، تأسيساً على العبارة التي استند إليها فيلسوف التأويلية الفرنسي پول ريكور: «القصص تُروى ولا تعاش، والحياة تعاش ولا تروى»[8]. كما وتستعمل مفردة «تأويل» أيضاً للإحالة على سيرورةٍ أو فعاليةٍ يطوّر المرء من خلالها فهما لنص - أو لوثيقة ـ ما. وبهذا المعنى يتطلب التأويل فكّ شفرة النص ـ أو تناقض الأحداث التاريخية ـ من أجل تكوين فهم موضوعي لهذا السرد التاريخي[9]. أي تقيم التأويلية غالباً نظرية استقطاب بين عنصرين متناقضين، يقف كل منهما بمعزل عن الآخر، ثم تحاول تقريب الفجوة الفاصلة بينهما لتثبت أن كلاً منهما بحاجة إلى الآخر، وبتركيزها على هذه الحاجة تقلّص التأويلية التناقض بين الحدثين، وتحوّله إلى انصهار، ليبقى كلّ منهما بحاجة إلى الآخر، ولكن في استقلال عنه[10]. وبالتالي تُكمِل تأويليةُ الإثبات تأويليةَ الشك، وسيأتي تطبيق هذه النظرية في قدرتها البديعة في حل الاستشكال الذي تورّط فيه المؤرخون حين عرضوا للحلف بين الفونج والعبدلاب. وبالتالي تسهم تأويلية الشك والإثبات في رسم مسارٍ أكثر معقوليةً لحركة التاريخ.

وانتهاج التأويلية يُعَدّ مغامرة مشروعة تماماً في قراءة التاريخ، فهي تضيء بنىً عميقةً جَهِلَها من يروون أو يسطرون التاريخ. بل إنها تستطيع أن تنفذ إلى ينبوع التاريخ المترسّب الذي طُمِس تكوينه من قبل[11]، باعتبار عوائد الفونج ترسباً من ماضٍ سحيق، مع إدخال ظاهرة الابتكار عليها في الاعتبار. ووفقاً لهذه التأويلية نستطيع أن نفهم كيف يكون الإنسان الفُوْنْجاوي «مؤلفاً لتاريخه» و«بطله» من غير أن يكون هو نفسه جزءاً من هذا التاريخ والبطولة. وسيأتي شرح هذه الأُغلوطة في بعض الأجزاء من أطروحتنا هذه حين نعرض لمرْويّات الفونج عن أصولهم.

ومن سمات التأويلية أنها تقود إلى هويات مرنة فهي لا تؤمن بوجود هوية مستقرة للأشياء، وتعدّ بذلك خلاف الهيغلية التي تقول بوحدة الضدّين وانصهارهما انصهاراً تاماً في واحد، كما أنها أيضاً خلاف التفكيكية التي تقود إلى عدمية مطلقة.

• علم النّفْس التاريخيّ

نكتفي في هذا الجزء من أُغلوطتنا بإيضاح كيفية اشتغال علم النفس التاريخي ووظيفته، من غير أن نتورط في التريخ له وتتبع مصادره ومظانّه[12]، فليس من وظائف هذه الأُغلوطة البحث في أصوله الينبوعية أو عرْض مدارسه.

ينتهي علم النفس التاريخي إلى أنّ التباين بين البشر في معتقداتهم الثقافية، بالضرورة يتبعه اختلافٌ بين بعضهم البعض في البنى والنواحي النفسية[13]، وأن طقوس الدفن والتدشين والتنصيب، وبالتالي نشوء المؤسسات الاجتماعية بتنوعيتها المختلفة من أسرة وسُلَط وقطاعات إنتاج ثقافي واقتصادي، ما هي إلا عمليات ووسائل تكيُّف وتنسيق مع البيئة، إذ أن تغيُّر أنماط التنسيق بالضرورة يعني تغيُّراً في البيئة، وبالتالي يكشف لنا عن حركة الإنسان في الجغرافيا وتحديد معالمها. فمن منحىً ما هو ليس موصولاً بالبنى النفسية فحسب، بل يتعدى ذلك ليقدّم لنا صوراً شكلانية متوقّعة، أي توصيفاً أحيائياً لما كان عليه إنسانُنا محلّ الدرس. كما وينبئ عن أن محاولات التوطين القسري لأنساق ثقافية ما في بيئات مغايرة لأرض المنشأ هي إلى زوال، مما يمنح بعض الجماعات الدينية، على سبيل المثال، فرصة كبيرة لقراءة المستقبل، ومدى حد المرونة عندها الذي يُكسبها فرص الانتشار في بيئات متعددة، أي وبتحديد قاطع لفرص حياتها أو انقراضها.

وسواءٌ أتعلَّقَ الأمر بالأحداث الدينية، أم بالمؤسسات الاجتماعية، أم بالأحداث الاقتصادية، فإن علم النفس التاريخي

يعتبرها دائماً أعمالاً من صنع البشر، تعبيراً عن نشاط ذهني منظم. ومن خلال هذه الأعمال يبحث عما كان عليه الإنسان ذاته، ذاك الإنسان ـ الفُوْنْجاوي ـ الذي لا يمكن فصله عن الإطار الاجتماعي والثقافي الذي هو خالقه ومنتجه في الوقت ذاته[14] وبنظرنا في وثائقيات الفونج يمكننا أن نقف على الراسب الثقافي الأول المتقلب في ظهور الإنسان الفنجاوي، والذي انتهت اليه السلطنة الزرقاء بتمظهراته في عوائد وأشكال مؤسساتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. فبقبضنا على جذور ومنشأ هذا الراسب يمكننا أن نحدد انتقالاته البيئية بما طرأ عليه من ابتداع، ومن هنا فقط يمكن تتبع مسار ترحال الفونج والعودة به إلى أرض الأسلاف منبت الطينة.

• حالةُ عدم اليقين

بدءاً تنهض أُغلوطتنا هذه على حالة عدم اليقين الذي تتسم به كل الدراسات التي تناولت أصول الفونج وأرض منشأهم، ولكن الناظر في تاريخ السودان يجد أن حالة عدم اليقين والغموض ثيمة سائدة تغطي كل حقب تاريخنا المتعاقبة ووقائع أحداثه منذ ما قبل الميلاد وحتى واقعة بيت الضيافة؟![15]. وهذا مبحث جدّ عويص يحتاج إلى سِفْر متفرّد، ولعل عصاب الأدلوجة هو واحد من الأسباب التي أسهمت بقدر كبير في أن يكون لنا هكذا تاريخ، جنباً إلى جنب شحّ المصادر والوثائقيات الأولية التي تغطي المحطات المهمة من تاريخنا المبهم. ولهكذا سبب يبرز سؤال الهوية غير المحسومة بين الفينة والأخرى. ولكننا سنقف في هذا الجزء من طرحنا على بعض شواهد ندلل بها على حالة عدم اليقين التي تتسم بها الدراسات السودانية المشتغلة على تاريخنا، حصرناه فقط في نطاق الفترة محلّ حديثنا.

***

تناطحت الدراسات والفروض التاريخية الأجنبية منها والوطنية في التحديد المكاني والزماني لمملكة الأبواب في الفترة المسيحية ولم تصل فيها حتى وقت الفراغ من هذه الدراسة إلى حالة اليقين، بل ترجيحات هنا وهناك، بالرغم من أنها تستند في فرضياتها على لقيات أحفورية وآثارية ودلائل لغوية ومصادر عربية، فبعضها يرجح مكانها في المنطقة بين كريمة وأبو حمد، والبعض الآخر يتحدث عن قيامها في المنطقة بين الشلالين الرابع والخامس، بينما تحدد دراسات أخرى جغرافيتها في المنطقة حول كبوشية. إذ أننا نجد أن «كروفورد» و«مكمايكل» يضعانها في منطقة كبوشية، وهو القول الذي يقول به أيضاً «ب. يوسف فضل»[16] بينما يعتقد «مونرت دي ڤلارد» بأن الأبواب تقع عند التقاء نهر عطبرة بالنيل[17] بينما يرجح «د.معتصم الشيخ» الرأي القائل بأن الأبواب تقع في المنطقة بين الشلال الرابع وبداية الشلال الخامس جنوب مُقرَات[18].

***

تُحدّثنا كثيرٌ من المصادر بما فيها الكتب المدرسية بأن سقوط «سوبا» تم نتيجة حلف ثنائي بين العبدلاب بزعامة «عبد الله جماع» والفُونْج بقيادة «عمارة دُنْقُس»[19] في الوقت الذي تعتقد فيه بعض الدراسات المتأخرة أن الأمر تم أولاً بقضاء العبدلاب على العَنَج، ثم بعد ذلك تمت هزيمة العبدلاب على يد الفونج في 1504م[20]، وليس هناك من حلف بالأساس. بل وتذهب بعض الدراسات إلى أن شخصية «عبدالله جماع» ليس لها من وجود بهذا الاسم، وأن بداية أمر العبدلاب كان من «عجيب»، بحسب مرْويّات العبدلاب أنفسهم[21]، وأن الاسم الشائع لهذه الفئة هي ولد «عجيب» منذ عهد «بروس»[22]. ولا تقف حالة عدم اليقين بنا هنا فحسب بل تتعدى ذلك لتقترح جبل الرَّوْيَان، وليس جبل

مُويَة كما هو شائع في المصادر الوطنية، مكاناً لتجمُّع الجيوش التي انقضت على مملكة علوة كما يفترض ذلك «هولت»، ناسباً هذا الخلط للتشابه في المعنى بين كلمتي موية ورويان[23].

***

يُعتبر «روبيني» أول سائح أجنبي وصل إلى دولة الفونج بعد تأسيسها، وأقام فيها عشرة أشهر قضاها بصحبة الملك «عمارة دُنْقُس». ولقد قام «مكي شبيكة» بتحقيق رحله «روبيني». وموقع الخلاف أن «روبيني» ذكر أن القافلة المكوّنة من ثلاثة آلاف جمل سارت من سواكن إلى مكان سَمّاه «ARBA» من بلاد كوش، وقد اقترح بروفيسور «بورخاردت» أن «روبيني» يعني قرية الحصى وتقع شمالي بربر بقليل؛ على أساس أنه الطريق التقليدي بين ميناء سواكن على البحر الأحمر وبربر، وقد عُرفت بربر بعد ذلك على أنها محط رحال القوافل الآتية من سواكن[24]. أما «الشاطر بصيلي» فقد جعل قافلة «روبيني» تسلك الطريق الساحلي حتى منطقة مُصَوَّع ومنها نحو الغرب إلى منطقة «لملم» مخترقة حوض التكازي. ويذكر «روبيني» أنه قابل السلطان «عميرة» في عاصمته في تلك المنطقة التي تعرف بأم حجار «أو أم هجر في اللهجة المحلية»، وقد عُرفت هذه البلدة قبل وبعد زيارة «روبيني»[25]، وذلك لمركزها التجاري. ومخطوطة «روبيني» نشرها وأودعها مكتبة بودليان بأكسفورد ويعتقد الدارسون أنها مشوّشة في بعض أجزائها.

***

وتتبدّى القراءة الذاتية، غير المتأسّسة على تواضع منطقي لمسار الأحداث، في أسباب حرب الحبشة في عهد «بادي أبوشلوخ» والتي يحدّثنا عنها المؤرخ[26] بأن «لويس الرابع عشر» ملك فرنسا أرسل هدايا فاخرة إلى «إياسو» ملك الحبشة مع الميسو «لانوار دي رول» وأشيع في سنّار أنه بقافلته المحملة بالهدايا يريد تقوية إثيوبيا

وتحريضها ضد سنّار وتحويل مجرى النيل الأزرق لتعطيش مصر والسلطنة، مما حدا بالملك «بادي الأحمر»؛ ملك سنّار وقتئذ، إلى قتله في سنة 1705م، ليجرّد الملك «باسيوس» حملته على سنّار في سنة 1735م انتقاماً للميسو «لانوار دي رول»، أي بعد 30سنة من واقعة القتل. وهي الحرب التي هَزَم فيها الملك بادي جيوشَ الحبشة. وهكذا تتمدّد 30 سنة من تاريخنا نجهل فيها مسار العلاقات الخارجية للسلطنة مع جارتها إثيوبيا لتغيب في مطويات التاريخ الأسباب الموضوعية التي أدّت إلى نشوب الحرب بين المملكتين والتي يرجعها بعض المتأخرين من الدارسين إلى أطماع «باسيوس» التوسعية[27].

***

تتحدث المصادر التاريخية والدراسات السودانية دوماً عن فرضيات أربع لأصل الفونج، فبعضها ينسبهم إلى بني أمية الذين هربوا من العباسيين في أعقاب واقعة بوصير، وبعضها يرد أصلهم إلى قبيلة الشلك وصاحب هذه النظرية هو الرحالة بروس وقد زار البلاط السنّاري عام 1772م، والبعض الآخر يرجعهم إلى بلاد الحبشة وبلاد البرنو، وقد طوّر هذه النظرية المؤرخ البريطاني آركل[28]، والمصادر المتأخرة من الدراسات السودانية المعاصرة تؤكد على نسبتهم للنوبة[29]. وهي الفروض التي سوف نتناولها بالبحث في الفصل الثاني من أُغلوطتنا هذه، محاولين عبر منهجنا الذي سطرنا آنفاً تتبع هذه الفرضيات من أجل الوصول إلى تحديد راجح لأصل الفونج.

كما أننا نجد أن حالة عدم اليقين هذه لم تكتف بتغييم أصول الفونج فحسب، بل تعدّتهم لتطال حتى أصول وأنساب وزرائهم، الذين عُرفوا في الدراسات السودانية ومظانّها الوطنية بـ «الهَمَج»، فبعض هذه المظانّ الوطنية تقول إن الهمج طائفة من ذراري العرب

المتناسلين من الأنواب - النوبة ـ وقيل إنهم فرع من الجعليين العوضية المتصلين بسيدنا العباس[30].

***

يذكر «دي كادلفان» «ودي بروفري» أنه في سنة 1559م تمكن الغديّات بمساعدة الفونج من أن يصيروا سادة على كردفان. وخلع السلطان بادي على زعيمهم الليثي، الذي اتخذ من كازقيل مقراً له، ولقّبه بـ «شيخ الجبال» وأعطاه سلطات واسعة. بينما نجد أن السلطان بادي الذي اقترن اسمه بغزو كردفان هو بادي أبو دقن وقد حكم بين 1644م -1680م!؟. لنجد أن الفارق بين التاريخين يمتد قرناً كاملاً، وهما يتحدثان عن حدث واحد؟[31].

***

وفي خاتمة هذا التأسيس يجب علينا أن ننتبه باكراً إلى حالة عدم اليقين هذه، ما دام ليس هناك إجماع، فنحذر من التزمّت في مسألة إضعاف الفروض وحتى التخمينات المعضّدة بشواهد من سجل التاريخ، وتجنّب وصفها بعدم العلمية، فمن الواضح تماماً أن تاريخ السودان أكبر من أن يلحف فيه أحد. وإذا كانت هناك من طريقة واحدة لقراءة التاريخ فإن الذين يملكون هذه القراءة يجوز لهم عندئذ إدانة من لا يشاركهم هذه المعرفة وإسكاتهم بل واضطهادهم. في نهاية المطاف سيكون الذين يملكون الحقيقة مضطرّين إلى منع الآخر من نشر أغاليطه وأكاذيبه.

هوامش التأسيس:

(*) وُلد جاك لوغوف عام 1924م وتوفي في 1/4/2014م في مدينة تولون بجنوب فرنسا. وعُرف كمؤرخ متخصص في القرون الوسطى حيث تناول في مؤلفاته هذه الحقبة الزمنية التي كان كثير من المؤرخين يصفونها بـ"الحقبة المظلمة" في التاريخ الغربي. اجتهد لوغوف برفقة مؤرخين آخرين، منهم مارك بلوك وفرنان بروديل، من أجل إخراج التاريخ من انغلاقه التخصصي وفتحه على تساؤلات وقضايا جديدة عن طريق توسيع دائرة المصادر وعدم الاكتفاء بالوثائق المكتوبة، وتجاوز ذلك إلى العناصر المادية والروايات الشفهية، والاحتكاك بالعلوم الاجتماعية واستيعاب مناهجها وتتبع نتائجها، من خلال الاقتصاد وعلم الاجتماع والجغرافيا وعلم النفس واللسانيات.

(**) انظر جاك لوغوف وآخرون، التاريخ الجديد، ت. محمد الطاهر المنصوري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007، ص130.

(***) تعد دراسة أنتي ديوب، الأصول الزنجية للحضارة الفرعونية، نموذجاً لهكذا اشتغال.

(1) ديڤيد وورد، الوجود والزمان والسرد، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1999م ص35.

(2) تفترض أُغلوطتنا أن للفونج ثلاثة ظهورات في التاريخ؛ أحد هذه الظهورات هو ما ستقوم بافتراضه هذه الأُغلوطة، والثاني هو قبل قيام السلطنة الزرقاء في منطقة في أعالي النيل الأزرق "إمارة لولو"، والثالث هو دولة الفونج المعروفة، والتي عاصمتها سنّار.

(3) انظر، جاي سبولدنق، عصر البطولة في سنّار، ت. أحمد المعتصم الشيخ، هيئة الخرطوم للصحافة والنشر، ط1، 2011م، ص203، وسنشير اليه لاحقا بـ"جاي" فقط.

(4) انظر ويندي جيمس، غموض الفونج: مقاربات من أشكال في تاريخ السودان، تحقيق ر. ك جين، النص والإطار، الأنثروبولوجيا الاجتماعية للموروث، فلادليفيا، 1977، ص65.

(5) انظر أحمد المعتصم الشيخ، مملكة الأبواب المسيحية وزمن العَنَج، مركز الدراسات السودانية، القاهرة، ط1، 2002م، ص5.

(6) انظر قيصر موسى الزين، فترة انتشار الإسلام والسلطنات (641–1821)، 1998، ص48.

(7) خورفي غراسيا، التأويل والشريعة، مساهمة بن رشد في تأويليات النصوص المقدسة، ترجمة فؤاد بن أحمد، مؤسسة الدراسات والأبحاث، الرباط، 2016م، ص5.

(8) انظر ديڤيد وورد، مصدر سابق، ص39.

(9) انظر خورفي غراسيا، مصدر سابق، السابق ص6.

(10) انظر ديڤيد وورد، مصدر سابق، ص35.

(11) انظر ديڤيد وورد، مصدر سابق، ص45.

(12) علم النفس التاريخي: نظرية في علم النفس أسسها ليف ڤيجوتسكي في نهاية عشرينيات القرن العشرين وطوّرها طلابه ومؤيدو النظرية في أوروبا الشرقية. وأكبر سمة مميزة لعلم النفس الثقافي التاريخي كانت ميله إلى المعرفة المتكاملة بالبشر عن طريق رسم مناهج ووسائل متباينة، فقد بحث أعضاء مدرسة ڤيجوتسكي في

دَور الوسيط الثقافي مثل الكلمة والعلامة (ڤيجوتسكي) والرمز والأسطورة، لفهم الخلفيات الاجتماعية للتاريخ الديني والخلفيات الدينية للتاريخ الاجتماعي وهي أقرب للأنثربولوجيا التاريخية، ومن أهم مداميكها إعلاؤها من شأن الفرضيات بوضعها في مقام الأحداث وذلك بدعوة المؤرخ إلى التنبه للمسكوت عنه في الوثائق.

(13) Heine, S. J. (2008). Cultural psychology p. 2

(14) المصدر السابق. نفس الصفحة.

(15) بيت الضيافة: مبنى ملحق بمجمع القصر الجمهوري، وقعت فيه مجزرة في يوم 22 غبّ أحداث (19) يوليو 1971م، أو وقائع انقلاب الرائد هاشم العطا، قتل فيها أكثر من 30 ضابط من أفراد قوات الشعب المسلحة، تتحدث بعض المصادر عن ارتكاب ضباط الحزب الشيوعي لها، والبعض الآخر ينسبها إلى المايويين، بينما هناك فئة ثالثة تتحدث عن دَور مدرّعات الشجرة فيها بغرض الإطاحة بالمجموعتين: الشيوعيون، والمايويون.

(16)Yusif Fadl Hassan. op. cit. p. 6

(17) انظر أحمد المعتصم الشيخ، مملكة الأبواب المسيحية وزمن العَنَج، مركز الدراسات السودانية، القاهرة، ط1، 2002م، ص9.

(18) المصدر السابق ص10.

(19) المصدر السابق ص44.

(20) المصدر السابق، ص44.

(21) أحمد عبد الرحيم نصر، تاريخ العبدلاب، ص33.

(22) جميس بروس، رحلات لاكتشاف منابع النيل، ط2، ادنبره 1805م، ج6، ص7.

(23) يوسف فضل، مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية في السودان الشرقي 1821-1450، سوداتك. الخرطوم 2012م، ظ5، ص42.

(24) مكي شبيكه، السودان عبر القرون، من مذكرات روبيني، نشر دار الجيل 1991، ص33.

(25) المرجع السابق، ص 34.

(26) نعوم شقير، تاريخ السودان، ص107، ص108.

(27) البروفيسور حسن مكي، الحرب الإثيوبية، السنّارية في مدونة جيمس بروس، الرأي العام، الأحد 2010/3/7م.

(28) قيصر موسى الزين، مصدر سابق، ص49.

(29)، جاي سبولدنق، في مؤلَّفه عصر البطولة في سنّار يطلِق على سلاطين الفونج "ملوك النوبة".

(30) انظر أحمد كاتب الشونة وآخرون، تحقيق الشاطر بصيلي، دار أحياء الكتب العربية، الجمهورية العربية المتحدة، د. ت.

(31) انظر يوسف فضل، مصدر سابق، ص120.

الفصل الأول

نُحُوتٌ قديمة بأُفهُومٍ جديد

تهتمّ هذه الأُغلوطة بالأساس بمحاولة طرح فرض مغاير لما استكانت عليه مدونة التاريخ السوداني حول أصول الفونج، والدَّور الذي نهضوا به في تأسيس مملكة إسلامية، كما تؤسس لقاموسية جديدة للمحمول المفاهيمي لاصطلاحات ومسمّيات مرتبطة ببروز وصعود نجم الفونج وأفوله، وبالتحديد مصطلحي «نوبة» و»عنج» ومحاولة ضبطهما ما أمكن وفقاً للمعطى الوثائقي عند قراءته بإضاءات ووسائل استحدثتها الكتابة الجديدة في التاريخ، ومن ثم إعادة رسم أحداث تاريخ السودان الوسيط، بتسلسلية يفرضها قبضنا الجديد للشوارد من وثائقيات تلك الفترة من تاريخنا الغامض. ولأهمية مسمّى «عنج» في أُغلوطتنا هذه آثرنا أن نميزه بفصل خاص هو الفصل الثاني من هذه الأطروحة التي تحدّثك عن أصول الفونج بكيف مغاير.

إن الدراسات الموضوعية في التاريخ هي دراسات تطلِق مجموعة من المزاعم أو الدعاوى المتسقة عن مبحثها أو موضوعتها، وتدعمها بسجالات فاعلة، قائمة على أدلة كافية، وبالمقابل فإن الدراسة التاريخية غير الموضوعية هي دراسة أو أطروحة تطلق

مزاعم بعيدة عن الاتساق، أو تدعمها بسجالات غير فعالة، أو لا تكون قائمة على الأدلة. ولكننا في هذه الأُغلوطة سوف نخطو بحذر معقول واحتراس فوق الخط الذي يفصل بين القراءة الموضوعية للتاريخ واللاموضوعية، حتى لا ندّعي منهجية علمية صارمة في تناولنا لغرضنا، فحتى محتوى العلم يتغير باستمرار ولكن المعيار الذي تقام على أساسه نظرية علمية يبقى هو على الدوام، لذلك سنجهد ما أمكن بانتهاج معايير مقبولة لإحلال فُهوم جديدة على نحوت شائعة أصبحت دالة على فُهوم متعارف عليها استكانت في واعية العامة. وأول هذه الأفهومات التي نودّ مقاربتها هنا أفهومة «إسلامية السلطنة الزرقاء».

● إسلامية السّلطنة

من المفاهيم الشائعة في حوليات ومدوّنات التاريخ السوداني لاحقة «إسلامية» المضافة كتعريف لعبارة سلطنة الفونج:

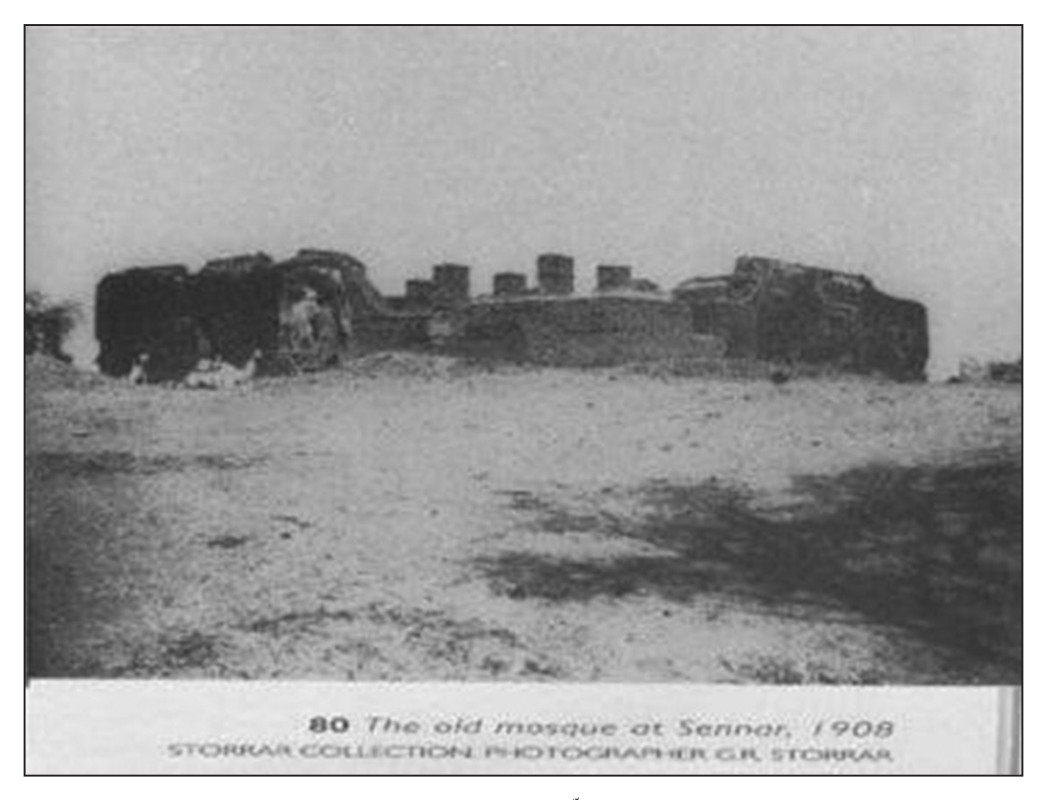
شهدت السنوات، بدءاً من سنة 1504 وحتى 1762م من العصر الوسيط في تاريخنا، سطوة ملوك الفونج، الذين بسطوا سلطانهم على أرض كوش الممتدة من دنقلا وجبال البحر الأحمر إلى حدود إثيوبيا وفازوغلي في الجنوب الشرقي ومن تقلي وكردفان في الجنوب الغربي إلى أراضي الشلك على النيل الأبيض جنوباً، لتُعرف هذه الرقعة الجغرافية في المحكي التاريخي بـ«دار الفونج» أو «السلطنة الزرقاء»، التي امتد بقاؤها طيلة ثلاثة قرون انتهت في سنة1821م؛ تاريخ دخول الجيش التركي منتصراً إلى مدينة سنّار، التي أستسلمت دون قتال. هذا الظهور الثالث لسطوة الفونج كما سيرد لاحقاً، تناوله بعض البحّاثة في رسائلهم العلمية في سياق استمرار لحركة الجهاد الإسلامي، جهاد العثمانيين في البلقان، وجهاد المغاربة ضد الغزاة الإسبان والبرتغاليين، جهاد مسلمي شرق أفريقيا لدفع الخطر الصليبي. كما اعتبروا نهوض

السلطنة الزرقاء آنئذٍ معوّضاً نفسياً ووجدانياً لسقوط الأندلس المدوّي في سنة 1492م على أيدي المسيحيين(*). وهو توصيف يتورط في النقليات من سرديات ومدونات تاريخية مكتوبة من منظور العرب والمسلمين، ومن سار على نهجهم من المتأخرين في السودان، ويحاكي في مجمله مسمياتهم للمكون الثقافي لدولة الفونج وأدلوجة السلطنة المتمثلة في «الإسلام»، بحسب تدوينهم، ليكون هكذا طرح النموذج المثال في الإفتيات والتدليس على وثائقيات تلك الحقبة من زمن الفونج. إذ لم يكن صعود الفونج في المشهد التاريخي في العصر الوسيط نتاج أدلوجة الإسلام أبداً، كما تدلل مَحاضر التتريخ والوثائقيات المتروكة من تلك الفترة، وسنكتفي في مقامنا هذا، بإيراد بعض من متروكات حاضرة الفونج، ووثائقيات تلك الحقبة لنعضّد بها زعمنا هذا ونرجحه على فرض المنظور العروبي والإسلامي. فبقية الدلائل والآثاريات سترد في ثنايا الأغلوطة في مواضعها المناسبة.

تتأسس مدنيات العصر الوسيط وتنهض على مرجعيتي القصر والمؤسسة الروحية، أو الدينية. وتشييد المدن ظاهرة إنسانية، فهي التعبير الملموس عن الجوانب الفكرية والاجتماعية الضرورية لحياة إنسانية باقية ومستمرة. وهذا ما يشير إليه أرسطو بأن الإنسان حيوان سياسي، حيث أن كلمة «سياسي» هنا؛ «political»، مشتقة من الجذر اليوناني **polis** أي المدينة(**). وتعد الكهانة (المعبد) هي المؤسسة الأولى في تاريخ الإنسان الممهِّدة لظهور الملك (القصر) لاحقاً، وتحدثنا المعابد وعمارتها وتاريخ ظهورها في أي مدنية عن المنطلقات والمرجعيات الفكرية والدينية ومدى محوريتها في حياة إنسان تلك الحقبة، وتعد بذلك توثيقاً مهماً لمدى تديُّن جماعة ما، فبتتبّعنا هذا الأثر - المسجد ـ في تاريخ السلطنة، وجدنا أن أول مسجد جامع اختُطّ للناس في سنّار كان في سنة 1645م وهو المسجد الذي اختطّه السلطان الثاني عشر في ترتيب حوليات

ملوك السلطنة الزرقاء «بادي أبو دقن»[1]، أي بعد مائة وواحد وأربعين سنة من تاريخ قيام دولة الفونج. هذا لا يعني غياب المسجد كمكان عبادة قبل هذا التاريخ في حواضر السلطنة، ولكنه يدلل على أن الوعي به كمؤسسة تشكل مظهراً ثقافياً من مظاهر مدنية السلطنة وإسلاميتها عند شاغلي البلاط السنّاري، جاء متأخراً جداً، مما يجعلنا نشكّك في مدى التزام أسلافه ـ بادي أبو دقن ـ بالإسلام كعقيدة تتمحور حولها مدنيتهم. ونقرر أن أسباب نشأة المسجد لا تعود بالأساس إلى أي منحى عقدي مركوز في يقين القصر السلطاني والمجتمعي لدار الفونج، فمن الواضح أن هذه المؤسسة لم يكن لها كبير أثر في ثقافة وسلوكيات طبقتي النخبة والعامة الدينية طيلة قرن كامل، إذ تُحدّثنا وثائقيات تلك الفترة أن عادة قتل الأبناء ظلّت باقية وما أُبطِلت إلا في سنة 1744 م في عهد بادي بن نول الذي يأتي ترتيبه في الخانة السادسة عشر لملوك السلطنة[2]، أي بعد قرابة مائة سنة من عمران المسجد، وهي عادة لا يقرّها الإسلام في نصّه المؤسس ومصدره التشريعي الأساس «القرآن الكريم». لذا يمكننا قراءة هذا الحدث - تشييد المسجد الجامع ـ في ضوء توسع السلطنة الزرقاء، وعلى وجه الخصوص حاضرتها سنّار كواحدة من كبريات المدن التجارية في أفريقيا. الشيء الذئ يجعل حضور الرأسمال الإسلامي والتركي على وجه التحديد فيها بحجم يستدعي تنشئة أسباب مقامه من أسواق ومتاجر وأماكن عبادة، فقد كانت سنّار واحدة من أهم مقاصد القوافل التجارية العربية والإسلامية. يقول ثيودور كرمب: (بلغت حدود السلطنة في عهد بادي الثالث أقصى اتساعها، ونجد سنّار عاصمة مزدهرة أقرب إلى أن تكون أكبر مدينة تجارية في كل أفريقيا في مشارف العام 1700م)[3]، ولهذا كان ابتناء المسجد ضرورة اقتصادية وسياسية ملحّة بالدرجة الأولى، ولا مشاحة في أن يكون ضرورة مجتمعية بالدرجة الثانية، نسبة لانتشار الإسلام

الصوري بين أفراد دار الفونج. لنقرر أن ثقل الحضور الإسلامي في سنّار جاء في وقت متأخر كثيراً عن مبتدأ ملك سلاطين الفونج. الشيء الدالّ على غياب التأسّي بمبتدأ الفتح الرمزي للنبي محمد ليثرب عندما حول اسمها للمدينة واختِطاطه المسجد كأول مؤسسة في الدولة الدينية للمسلمين.



مسجد سنّار القديم 1908م

فمن الواضح أن هذه المؤسسة لم يكن لها كبير أثر في ثقافة وسلوكيات طبقتي النخبة والعامة الدينية طيلة قرن كامل.

أما مرجعية القصر الذي يفترض أنه نهض ليقيم أركان دولة الإسلام على أنقاض الدولة المسيحية الزائلة «علوة»، فلم تمتّ للإسلام بأي صلة في كل أسُس منطلقاتها. وسيأتي تبيان ذلك في جزء آخر من هذه الأغلوطة وسنكتفي هنا ببعض متروكات تلك الفترة لنقيم بها أُغلوطتنا. في كتابه الموسوم «العلاقات الخارجية لإثيوبيا 1642-1700»، يقول إي. ڤان دونزل في وصف سلطان الفونج بأنه: (مسلم، ولكن ليس لديه قوانين وشرائع

المسلمين)[4]، إذ أن (الفقهاء المسلمين يبعدون من مجلس الاحكام (خلع الملك))[5] وهو مجلس (مكون من عشرين رجلاً أو خمسة أو سته شيوخ يحيطون بالسلطان، وكانت شخصيتان لهما صفات رسمية، مثل الوزير سيد القوم، والملكة الأم وعبيد السلطان)[6] (وكانت عقوبة ضرب الخواجة ضعف عقوبة ضرب الفقيه، بينما كانت شهادة الفقيه في المحكمة أكبر وزناً من شهادة العاميّ، وكانت أقل وزناً من شهادة النبلاء)[7] هذه هي المكانة الحقيقة التي كان يحتازها ممثل الإسلام الرسمي في البلاط السنّاري، فهو ليس جوهرياً في أصول الحاكمية والمحكومية، ووضعيته في مرتبة أدنى من الخواجة توضح مدى سيادة الفكر الاقتصادي والتجاري على العقلية الحاكمة، إذ يمثل الخواجة سفيرها التجاري الأول إلى آفاق الأرض، بينما لا يتعدّى عندها الفقيه غير وسيلة من وسائل الضبط السياسي للعامّة في القيتو الذي يتسيّده. لذلك كانت للفقيه المحميّات الخاصة المعفاة من الضرائب، وكانت تمثل ملاذاً آمناً للمجرمين والهاربين[8]، ووضعه في مرتبة أقل من النبيل حتماً يضعه في موضع خارج صياغات القصر ورسم سياسته على الأقل في الأطوار التأسيسية لدولة الفونج.

أما إذا جُلنا في وثائقيات الأحوال الشخصية لنتلمس أثر الإسلام في عوائد دار الفونج سنجد أنفسنا أمام مجتمع يمارس أُدلوجته الأفريقية الأرواحية الوثنية بصرامة ما سمحت للإسلام قطّ أن يهابش تقاليدها الموروثة والعريقة. فقد (كان للسلطان 600 زوجة، ولحاكم الإقليم 200 زوجة، ولحاكم المقاطعة 30 زوجة، وكانوا يهملون تحديد الشريعة الإسلامية للرجل بالزواج من أربعة نساء كحد أقصى)[9] كما و(يمنع الزواج بين طبقة النبلاء وطبقة العامة بصورة قاطعة)[10] (وأي شخص يحاول العلوّ من مقامه كعاميّ؛ بامتلاك مخيطة ملابس أو باقتناء أشياء ذات قيمة واضحة يعدّ مرتكباً لجريمة تسمى السّبلة، وكان مثل هذا التطلع

الاجتماعي غير المشروع يواجه بأشد العقوبات)[11]، فالانتقال من طبقة إلى طبقة أخرى بِكسبٍ أو موهبة، أمر مقضيّ عليه بالفشل والحرمان، فالناس ليست سواسية وآدم ليس أب للجميع، على الأقل في ممارسة الحياة اليومية في دار الفونج وقتئذ. وتجد مظاهر التمييز الطبقي الحادة منتشرة في شوارع السلطنة، وهي مظاهر تفصح وبشكل جهير عن معايير أُدلوجة السلطنة الأفريقية المحضة، فلم يكن على سبيل المثال من حقّ نساء العوام والبنات الصغيرات أن يَستُرن أكثر مما بين الخصر والركبة[12]. فهل لهكذا مظهر بعض وشيجة بأدلوجة الإسلام؟. وإذا انتقلنا من موضوعة التراتبية الطبقية في سنّار إلى موضوعة إثبات الفاحشة، نجد أيضاً أن المجتمع السنّاري ابتدع شرعته الخاصة المستمَدّة من الأدلوجة الأفريقية الأرواحية الوثنية، والتي ليست لها أدنى علاقة بالتقليد الإسلامي القائم على الاعتراف والشهود كدلائل إثبات، فالمرأة المتهمة بالفاحشة تخضع لامتحان التحمل؛ بانتشالها لإبرة من داخل إناء به سمن يغلي. أو بإخراجها لفأس محمّاة من بين الجمر)[13] وهو طقس يمكن تجذيره من عند البنية النفسية للوعي الذكوري، الذي يربط بخبراته السايكولوجية بين قيم الفروسية والقيم الاجتماعية، والتي يمكن تمثيلها هنا وفق معادلة رياضية بسيطة: الفارس لا يهزم القيم المجتمعية، وبالتالي الفارس لا يمارس الرذيلة. وبهكذا إسقاط يبتدع المجتمع الفنجاوي أُدلوجته وشرعته الخاصة المستمدة من قيم البطولة، وليس من نبع آخر. وثمة دليل آخر ينهض على أن منشأ قوانين الضبط الاجتماعي في دار الفونج تأتي من عند قيم البطولة والفروسية؛ أي من أُدلوجة سوبا الوثنية القديمة، لنجد في وثائقيات تلك الحقبة، أن (أيّ مجموعة من الرعايا مسؤولة مسؤولية جماعية عن سلوك أفرادها، وإذا هرب الشخص المتهم بجريمة يُقيَّد أقرباءوه بالسلاسل أو يُحبسون إلى أن يسلّم الجاني نفسه)[14] وقد لعب هذا القانون دَوراً ميِّزاً في استقرار

مجتمع السلطنة، على الرغم من إجحافه وبُعده الغوير عن روح شرعة القرآن[15]. وذكر «روبيني» أن الملك يمتلك عدداً كبيراً من الخدم والرقيق ذكوراً وإناثاً ومعظمهم عُراة الأجسام وأنهم يأكلون لحوم الأفيال والذئاب والفهود والكلاب والإبل والفئران والضفادع وحتى لحم البشر[16]. ويعلّق «يوسف فضل» على ما سطّره «روبيني» قائلاً: وإذا جاز لنا أن نصدّق وصف «روبيني» لغذائهم فربما جاز لنا أن نستنتج بأنهم ليسوا مسلمين أو عرباً[17].

(وثمة مظاهر أخرى غير إسلامية لم يمسها التحريم، مثل أكل لحم الخنزير وشرب المريسة)[16]. (ومن عادات بائعات المريسة في العيلَفون أن ترفع كل منهن راية فوق منزلها وتجلس عندها تنادي بأعلى صوتها: يا شيخ إدريس يا راجل الفدة والمدة، تلحقنا وتفزعنا وتبيع لي مريستي)[17]. فالفقيه إدريس هنا لا يعدو غير امتداد للأيقونة القديمة في الديانة الوثنية، جالبة الحظ ومحاربة الأرواح الشريرة، المحايدة تماما إزاء عوائد القوم وقيمهم. ولك أن تتعرف على نوعية الإسلام الذي انتشر على يد طبقة الأولياء والصالحين من عند هذه الكرامة للولي الصالح «الحاج محمود». التي يحدثنا بها كاتب الشونة وأنقُلها لك هنا بتمامها وبلا تصرف: (ومن كراماته ما حكاه لنا الفقيه زرّوق ولد النور أننا نقرأ في القوز وأتى الحاج محمود متوجه إلى الحج، فنزل عند الفقيه شيخنا وقال لهم: من يأتني بقرعة مريسة، أدعوا له عند الرسول عليه السلام، فقام رجل من المجلس وجاءه بقرعة فشربها، ووعده بالدعاء، ثم قال للفقيه: عشوني بحجارة، فارسل الفقيه الفقراء فأتوه بحجارة، وفيهم منقار متفاحش المقدار وصار يبتلع فيهم فمسك الفقيه منه الحجر الكبير، وقال له اترك هذا، فقال هذا تمام عشاي، فألحّ عليه في تركه، فأبي، فأخذه فابتلعه فخنقه في زوره قليلاً، ثم نزل فقال: سمعنا وقعته بآذاننا، أي الحاضرون حين وقع على ما قبله فقال:كع، ثم أخرجه بعد ذلك، وقال للفقيه: أتممنا عشاءنا

وأكرمناك به، أو ما يقارب هذه المقالة، ولما رجع من الحج قال: أين رفيقي صاحب المريسة؟. فلما جاءه قال له: دعوت لك عند الرسول عليه الصلاة والسلام)[18]. إن مثل هذه الحادثة يمكن أن تكشف لنا عن شوارد غائمة بمقدارٍ ما عن مدونة تاريخنا عن تلك الحقبة الغامضة وهي:

- أن المجتمع المسلم آنئذٍ لم يكن في غالبيته عرباً مهاجرة. بل الغالبية العظمى هم عرب مستعربة من قبائل الكوشيين من نبت السودان، لم تتعرف على الإسلام في بيئته الأصلية قط. وذلك لتقبلها لهكذا نوع من الكرامة تخالف قيم الإسلام الظاهرة.
- أننا نقف هنا، إذا سلمنا بصحة مضمون الرواية، على ضرب من السحر والوثنية الكوشية عميقة الجذور يخالطها إسلامٌ صوري لا يتعدى المفاهيم العريضة والمسميات نحو: الله، الرسول، الحج فحسب.
- إن المراكز القديمة للديانة الوثنية السحرية الكوشية حافظة على مائزاتها الاجتماعية والاقتصادية بدخولها في إسلام صوري وذلك للزحف المتواصل للإسلام المصحوب بقوة عسكرية مؤخراً قادمة من مصر، لا قِبل لها بمقارعتها.

وواقعة أخرى يرويها كاتب الشونة تبرز جبروت وسطوة سلاطين سنّار البعيدة كل البعد عن حيطة الإسلام وتحريه في دماء المسلمين، على الأقل في مستوى خطاب الإسلام وأدلوجته، لأن تاريخ الدولة الإسلامية مليء بكثير من الخروقات لأصوله وفروضه. يحكي كاتب الشونة أنه في عهد «بادي الأحمر» ظهرت كرامات الوليّ الصالح الشيخ حمد ود الترابي، قيل إنه بمكة المشرفة أرسل تلميذه ميرف، وقال له قل: المهدي نزل، فجاء في مدة الملك المذكور وفعل ما أمره به شيخه، فقبضه الملك وقتله فأنزل الله عليهم

مطراً شديداً من غير أوانه وجرت السيول وانهدّت البيوت وظهر من أثر المطر خور أم خنيجر المعروف الآن لأنهم جرّوا فيه جنازة ميرف وأرادوا به مثلنة، فأرسل الله تلك الأمطار فحالت بينهم وبينه[19].

إن ادلوجة الدين لم تكن حاضرة على الإطلاق في أطماع السلطنة التوسعية، فقد اتجهت في بدء منشأها لمحاربة مشيخة العبدلاب النموذج الإسلامي السافر للإسلام التقليدي الصوفي[20] وبعد أن هُزمت جيوش العبدلاب في واقعة أربجي الشهيرة في العام 1504م بحسب ما أوردته قراءات المصادر المتأخرة في وثائق تلك الفترة[21]، أقام سلطان الفونج مشايخ العبدلاب وكلاء للبلاط السنّاري في السودان الشمالي، كما حاربت سلطنة الفونج بعد ذلك مملكة المسبّعات الإسلامية في زحفها التوسعي غرباً، وهكذا أرهقت حروبها دار الإسلام شمالاً وغرباً، من أجل المطامح الإقطاعية والتوسع الاقتصادي التجاري، وليس من أجل إقامة سلطنة إسلامية، ونستطيع أن ندلل على ذلك من خلال المقارنة بين وثائق السلطان «عمارة دُنْقُس» للخليفة العثماني في الآستانة، وبين سلوك السلطان «بادي أبو دقن» إزاء أصهاره ملوك تقَلي الإسلامية. فقد استنكر «عمارة دُنْقُس» نوايا «السلطان سليم» غزو سنّار وأرسل إليه خطاباً يوضح فيه بأنهم مسلمون ويقيمون شرع الله، فكيف يجوّز سلطان مسلم يجيّش الجيوش عليهم. وأرسل مع خطابه مخطوطات أنسابهم التي تنتهي إلى الأرومة العربية الكريمة والقرشية الحاكمة، وهكذا استطاع أن يثني عزم الخليفة الذي دهش من محتويات المكاتيب وترك حرب سنّار[22]. لكن، وللمفارقة، نجد أن إسلام مملكة تقَلي ومصاهرة ملوكها لسلاطين الفونج، لم يُنْجِها من أطماع السلطنة الزرقاء التوسعية نحو الغرب والتي بدأت بسيطرتهم على جبلَيْ سقدي وموية في عهد السلطان «عبد القادر الأول» ثم استؤنِفَت في عهد السلطان «بادي أبو دقن» الذي بدأ بالسيطرة على النيل الأبيض عند هزيمته للشلك، ثم غزا

مملكة تقَلي الإسلامية والجبال المجاورة لها بما فيها جبل الداير[23]. وربما فطن كرسي الخلافة الإسلامية في الآستانة إلى هكذا إسلام صوري، ليضع حداً لهذا الظهور الثالث لسطان الفونج وسطوته، على يد «إسماعيل باشا» الغازي الإسلامي الغريب هذه المرة عن أرض السودان.

وخلاصة القول في ما أسلفنا: أن قيام ونشوء سلطنة الفونج في التاريخ الوسيط للسودان، لم تكن أبداً جزءاً من التيار الجهادي الذي بصم تلك الحقبة، ولم تنهض دولتها من أجل إدامة سلطة الإسلام في الأرض، بل كان من أجل ما يمكن أن نسمّيه بأدلوجة خاصة بالدولة الزرقاء، وأحلامها التوسعية في إنشاء إمبرطورية عظيمة، لها ما يبرّرها في اللاوعي الجمعي لسلاطين الفونج، كما ستبين هذه الأُغلوطة لاحقاً.

• دَورَات النُّوبة

في «نزهة المشتاق» يحكيني «الشريف الإدريسي» عن مدينة «نوابة» التي تقع إلى الجنوب من تاجوة «داجو» في دار الفور، ومنها إلى النيل أربعة أيام[24]، ويضيف معلقاً: (وإليها تُنسَب النوبة وبها عُرفوا، ولباسهم الجلود المدبوغة وآزار الصوف)[25]. وفي أقدم ذكر للاسم ذكره المؤرخ «سترابو» نقلاً عن المؤرخ «إراتوسثينيس» (275 –194)ق. م، قال عنها إنها قبيلة تسكن غرب النيل بين مرَوي القديمة وبين انحناءة النيل، وقال إنهم مقسمون على عدة ممالك ولا يخضعون لمملكة مرَوي[26]. وتشير كل الدلائل الكتابية إلى أن النوبيين قوم وفدوا إلى النيل من مكان في غربه وأن وقت مجيئهم كان في القرن الأول الميلادي[27] ويذهب «هنري برستيد» إلى أن أصل مسمى نوبة يعود للكلمة القبطية NABU أو الذهب[28]. ويورد «الدمشقي» أن أصناف النوبة هم أَنَج، وأزكرسا وولتبان وكنكا، وأنهم يسكنون جزيرة كبيرة من

جزائر النيل تسمى أندا[29]. ويقول «المقريزي» فالنوبة هم المريس (المحاربون/ الحرّاس) المجاورون لأرض الإسلام، والقاطنون في المنطقة بين الشلال الأول والثالث، وضعوا هناك لحماية حدود مصر الجنوبية من هجمات وتفلّتات قبائل البجة وهم من قبائل البربر الليبية. والتي كانت في الأصل تجوب السودان الشمالي بحثاً عن الذهب، قبل استخدامهم كدروع بشرية من قبل حكام مصر. «ويشير المؤرخون كذلك مثل «بروكوبيوس 545م» وغيره من الباحثيين السريان إلى مجموعة استقرّت في الرقعة ـ النوبية ـ، دخلتها من واحات شمال أفريقيا، بالتحديد من الواحة الخارجة، عرفت باسم النوباط عندما قام الإمبراطور الروماني «دقلديانوس 204 ـ 305م» بتهجيرها من موطنها من الواحات الغربية «الخارجة» لتسكن في المنطقة الواقعة جنوب الشلال الأول، لتكون حاجزاً بشرياً يؤمّن حدود مصر الجنوبية، ضد غزوات البجة المتكررة[30]، تأسيساً على ما ورد في هذه الوثائقيات التي ابتدرنا بها مغالطتنا من أجل تبيان المحمول لاصطلاح «نوبة»، نجد أنفسنا أمام مجموعتين متباينتين في المنشأ والجذور وتحملان في الآن ذاته نفس المسمى ولاحقاً تتشابهان في اللغة والثقافة إلى حدّ كبير، ففي أواخر القرن الثامن عشر، كانت اللغة النوبية الدنقلاوية متداولة في جبل الحرازة وربما شملت جبال شمال كردفان كذلك[31]. الشيء الذي يسترعي الانتباه إلى وجود نوع من التناقض والغموض إزاء هذه المجموعة السكانية التي لعبت دوراً ميّزاً ومصيرياً في تاريخ السودان الوسيط. ويشير علي عثمان محمد صالح إلى ما ذهبنا اليه متحدثاً عن «محدودية الدراسات المبكرة عن العصر الوسيط للنوبة وقصورها وعدم وجود المصطلحات الواضحة عن النوبة والركون إلى الآراء التبسيطية المخلة للحقائق البيئية والاقتصادية والاجتماعية للبلاد في تلك الفترة». ولقد أوضحنا في التأسيس لهذه الأطروحة أن واحدة من وظائفها الأساسية، فضّ التناقض

والمشكل في كثير من الأحداث والمفاهيم في تاريخ السودان في الفترة موضوعة الأطروحة.

تأسيساً على مضمون هذه الوثائقيات نقف على مجموعتين من النوبة: الأولى، وهي الأقدم من ظاهر النصوص، وتقيم في الأجزاء الغربية للنيل، والثانية هي الأحدث نسبياً في تاريخ توطنها في المنطقة الشمالية للسودان القديم والمحدّد جغرافيا من الشلال الأول شمالاً إلى حدود الشلال الثالث جنوباً. فقد ورد في تاريخ المسيحية في الممالك النوبية القديمة للدكتور «فانتيني» (ص35): «سار الملك عيزانة بطريق وادي عطبرة إلى ملتقى النيل مدة ثلاثة وعشرين يوماً ثم توجه جنوباً وهاجم مدينة مرَوي كبوشية ودمّر منازل (النوبة السود)، كما يذكر في النصب التذكاري في أكسوم ثم توجه شمالاً وسار على وادي النيل وربما بلغ ضواحي مدينة أبو حمد الحالية وما بعدها، وطارد النوبة الآخرين الذين يسميهم (النوبة الحمر)». ويتوضح أن من أهم خصائص هاتين المجموعتين الطبيعة البدوية وحياة التنقل والترحال النسبي، إذا نظرنا إلى الملبس وتعدد الإمارات وعدم الخضوع لسلطة مركزية واحدة. كما أننا نكتشف أن لفظ «نوبة» هو علَم لمهنة وليس علماً لجنس أو قبيلة واحدة تتحدّر من جدّ واحد وتشترك في الخصائص البايولوجية والثقافية وقتئذ. فقبائلهم هي أزكرسا وولتبان والكنكا، والمدينة التي حدد موضعها «الإدريسي» وذكر أن اسمها «نوابة» لم ترد في أيّ مصادر أخرى، والأرجح أننا نقف أمام تجمّع سكّاني من بيوت الرحل يقع وسط مساحة شاسعة من الأراضي المبشرة بمعدن النوب أو الذهب، وهي قرية كبيرة نحوها نحو اي قرية يجتمع فيها العاملين بالتعدين اليدوي، ولكنها فيما يبدو تتمتع بنوع من الاستقرار النسبي لوقوعها على مصدر وفير للمياه. وهوعنصر مهم لنجاح عملية تعدين الذهب. وقد يكون وادياً موسميّ الجريان أو مكانَ تجمعٍ دائم لمياه الامطار، مما حدا بالإدريسي إلى

إطلاق مسمّى مدينة عليها. والأظهر أن هذه القبائل الزنجية هاجرت أو نزحت من موطنها الأصلي في النجود والمرتفعات والجبال الغربية، والتي تشكل جغرافيتها تحدياً، فهي وأن وُجدت فيها بعض مصادر العيش المتعددة إلا أنّها في النهاية محدودة مقارنة بمعدل النمو السكاني لقبائل عُرف عنها ارتفاع معدل الخصوبة والتوالد، فتتجه لرفع هذا التحدي بالهجرة والاندفاع نحو السهول المنبسطة والخصيبة والأنهار أو الوديان الجارية الوفيرة بالمياه والخصب والمعدن، لتشكل هذه المجموعات عدة إمارات وممالك في الجهات الغربية للنيل فقد (أرسل ملك مرَوي رسالة إلى الإمبراطور الروماني «تريوبوتيانوس جاليلوس» لطلب المساندة الرومانية ضد قبائل النوبة السود الذين كانو يهددون مملكة مرَوي والذين تسببوا أخيراً في إسقاطها)، هذه الإمارات والممالك لا تخضع لسلطة مرَوي المركزية، كما ذكر ذلك المؤرخ «سترابو» عن المؤرخ «إراتوسثينيس»، هذا لا يمنع أن تكون قد جوبهت جماعات النوب بتحديات جديدة مختلفة في أرض المهجر، وذلك حين توغلت هذه الجماعات أكثر في اتجاه أراضي الريّ النيلي نحو بعض أشكال المقاومة من السكّان الأصليين والأمراض الجديدة والبعوض وغيرها، مما حدا ببعضها إلى العودة مرة أخرى من أرض المهجر إلى أرض الموطن، وهكذا دواليك تدخل هذه الجماعات في ما بات يعرف في الجغرافية التاريخية بالتكرارات ودورات الانتقال[32] وقد تكون واحدة من ضمن هذه التحديات الحروب، فمثلا طُرد السلطان «هاشم» حاكم كردفان إلى النيل مع بداية استيلاء الكيرا على كردفان، وقد لجأ «هاشم» إلى حاكم بالقرب من الدبّة في منطقة يهيمن عليها «سبيل» مك الحنكاب. والذي زوّجه «هاشم» إحدى بناته[33] وقد تكررت هذه الهجرات على مر العصور، ومنها على سبيل المثال: سطوة النوبة الهمج على مقاليد الحكم في سنّار، ويحكيني «كاتب الشونة» عن بداية سطوة

النوبة في مملكة الفونج في مدة ملك «بادي أبو شلوخ» قائلاً: (وأما الملك المذكور فإنه تدول في الملك وتعمر إلا أنه في آخر عمره اتّبع هواه وظلم، وقتل بقية الأَوْنْسَاب - السلالة المالكة - وأخذ من أهل الأصول أصولهم من الديار، وتعضد بالأنواب ـ النوبة - وأعطاهم ديار أهل الأصول وكذلك شيّخ فور ناس ـ ناس الفور - وتعضد بهم على الفنج وعائلة الملك القديمين) (المخطوطة، ص41). وهو حال يشابه إلى حدّ كبير دورة النوبة في مملكة مرَوي، كما سيرد تبيانه في خاتمة هذا المبحث، وليس من غرض هذه الأُغلوطة تفحّص الدور الأساسي الذي لعبه النوبة في الثورة المهدية وتمكنهم من السيادة التامة في عهد الخليفة «عبد الله التعايشي «فهي حادثة خارج النطاق الزمني لأطروحتنا هذه. استناداً على هذه الفرضية استطاعت أقسام كبيرة من هذه الجماعات»النوبة» عبور النيل إلى الناحية الشرقية، والتوطن في الأراضي الواقعة بين فرعيه الأبيض والأزرق. وهي المجموعة التي ذكر قبائلها «الدمشقي» آنفا وقد أورد من بينهم «الأَنَج» والراجح أنهم سكان الجزيرة الأصليون وليس قبيل من النوب المهاجرة.

وكما اسلفنا فنحن بإزاء مجموعتين من النوب «الدّهّابة»؛ المجموعة الغربية القادمة من غرب السودان (السود) والتي توطَّنَ بعضها مملكة علوة لاحقاً، والمجموعة الليبية البربرية التي أخذت مملكة المريس في الشمال اسمهم، وشكلوا أيضاً قسماً كبيراً من سكان نوباتيا. والدليل الأحفوري يحدثنا بوضوح لا يقبل الدحض أن (الجثث التي عُثر عليها في النوبة الشمالية كانت في مجموعها ذات شعر أسود ناعم مسترسل غير مجعد)[34]. والأظهر أن كلاً من المجموعتين قد تخلّت عن لغتها الأصلية واكتسبت بالتساكن لغة الثقافة المتمدينة للسكان الأصليين وهي الكوشية أو الإثيوبية والتي عُرفت في مصادر التتريخ وأدبياته باللغة النوبية، هذه الجماعات ظلت ولفترة طويلة محافظة على كثير من تمايزها عن

السكان الأصليين.

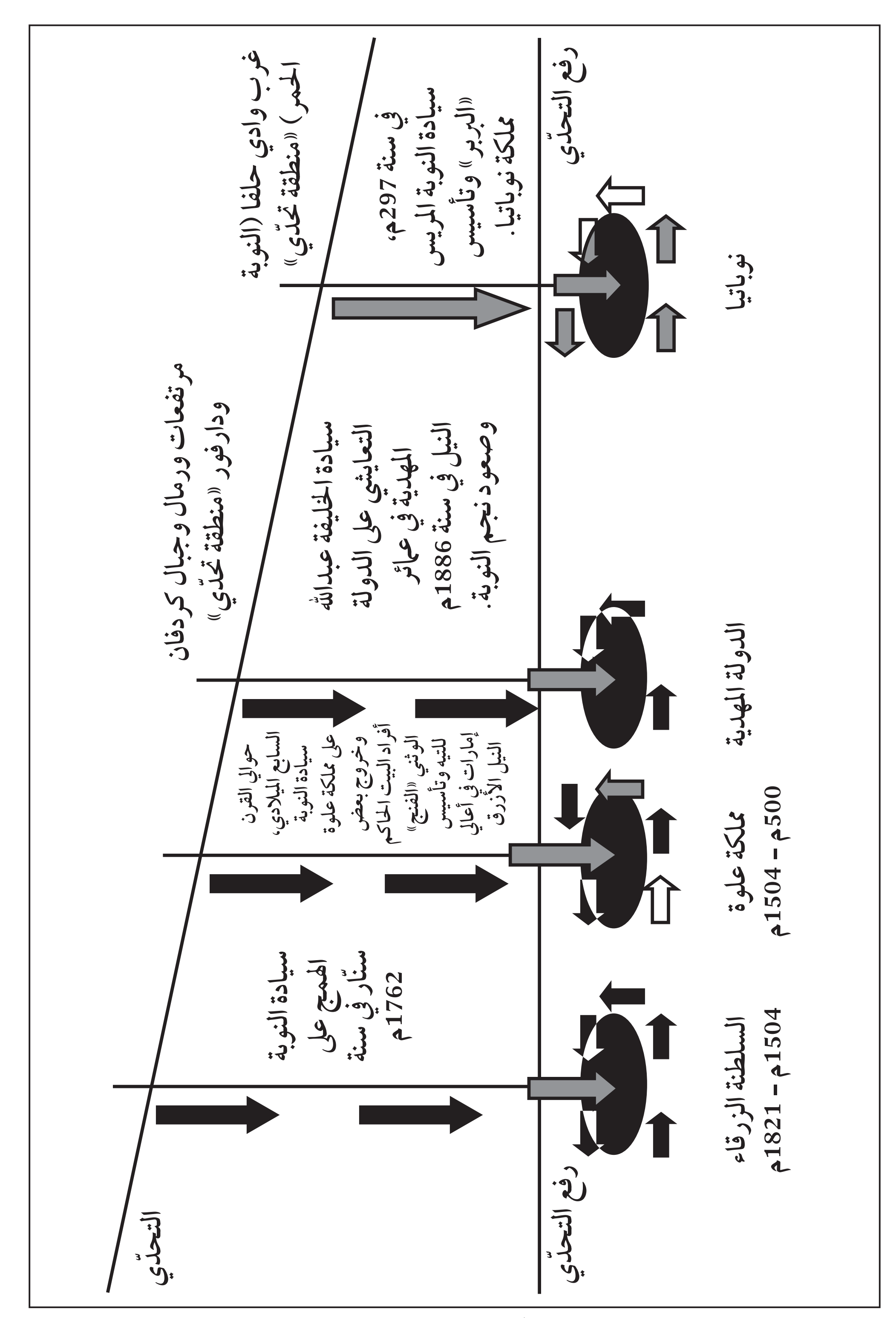
وإن كانت الكتابات التاريخية يشوبها كثير من الغموض في هذا المنحى، إلا أننا نستطيع أن نقبض على بعض الشوارد التي تؤيد زعمنا الذي ذهبنا إليه. يقول الدكتور «مصطفى محمد مسعد» في مؤلفه «الإسلام والنوبة في العصور الوسطي»: (النوبيون شعب مستقل عن الإثيوبيين)[35]. أما بروفيسور «يوسف فضل» فيحدثنا في مسطوره المعنون بـ«مقدمة تاريخ الممالك الإسلامية في السودان الشرقي» قائلاً: (إن المسمّيَيْن، نوبا وعَنَج يُستعملان كمترادفين في المخطوطات السودانية، إلا أنّ لفظ عَنَج يشير بوضوح إلى سكان علوة... إذ يُطلَق لفظ النوبة على عامة السكّان بينما تطلق كلمة عَنَج على سكّان مملكة علوة عامة وملوك سوبا خاصة، وهو ما تؤكده المخطوطات الوطنية).

وبالنظر إلى هذه الشوارد وقراءتها في ضوء فرضنا الآنف، نستطيع أن نرجح أن حضور قبائل النوبة إلى ضفاف النيل حضور طارئ ووجود غير أصيل في الممالك النيلية، وأنهم من سواد الشعب وغماره وإن تمكنوا في مرات ليست بالقلائل من النفوذ إلى البلاط الملكي، وأنها قبائل بادية وليست حاضرة، وأن عمائر ممالك النيل القديمة هي من صنع سكانها الأصليين من العَنَج، وأن مسمى الحضارة النوبية القديمة هو محض افتِيات على الحضارة الكوشية الإثيوبية؛ إذ أن وقت ظهور النوبة في حواضر الممالك النيلية كان في القرن الأول الميلادي على الأرجح. كما أننا نزعم أن هذه الدّورات التي أدّت ولفترات طويلة إلى استعمار حواضر النيل، لعبت الدَّور الأصيل في تغييم وطمس وثائقيات التاريخ الكوشي، وذلك لجهل ملوكها بأهمية التوثيق والفنون ومهارات الطهي في حياة الناس!.

ويمكن أن ندلل على حكمنا الأخير، ببعض أسطر لـ«يوسف فضل» في حديثه عن ملوك تقَلي النوبا، وردت في صفحة 113 من

مسطوره المعنون بـ «مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية»، يقول: (... ومهما يكن من أصل محمد - الجدّ المؤسس للسلالة الإسلامية في بلاط تقَلي ـ هذا فإنه يمثل ظاهرة الغريب الحكيم والوافد من ديار الجعليين بالدين الإسلامي والثقافة العربية، والذي اجتذب قلوب الناس إليه بسلوكه الحسن وبمعرفته لبعض المعارف الجديدة كالطهي الجيد). هذه الواقعة التي يسردها لنا «فضل» وقعت في سنة 1540م كما أرّخ لها، وهو تاريخ متأخّر جداً في حياة الممالك السودانية، لم يكن وقته يجيد النوبة معارف ملكية أساسية لازمة للقصور كطهي الطعام!.

كما يمكننا أن نقف على الدَّور الرجعي الذي لعبته دورات النوبا في عمائر النيل، بمقالة للمؤرّخ «توروك» ، المختص بتاريخ تلك الحقبة، في بحثه المعنون بـ «تاريخ ما بعد مرَوي وآركيولوجيته»، ت. أسامة عبد الرحمن النور، أركاماني، العدد السادس 2005 ص2)، والذي جاء فيه: (يمكن تصور أن تكون مجموعات نوباوية بحلول القرنين الأول والثاني الميلاديين قد استقرت في داخل حدود مملكة مرَوي. ووجود تلك المجموعات قد يكون ولّد عمليات اجتماعية وثقافية قادت بطريقة ما إلى تفكك مملكة مرَوي. والنتيجة النهائية يمكن أن تكون مثل حالات مماثلة لا حصر لها في الجزء الغربي للإمبراطورية الرومانية قد تم الاحتفاظ بها عن طريق المصاهرة بين الأسرة القديمة وزعماء القبائل الجديدة الوافدة التي استقرت في المملكة). وبهذه الإطلاقية ينتهي «توروك» إلى أن توغل قبائل النوبة في حواضر مملكة مرَوي أدى إلى نفس النهاية التي انتهت إليها الإمبراطورية الرومانية عندما اجتاحتها القبائل الجرمانية؛ الاجتياح الذي أدى في نهاية الأمر إلى تفكك الإمبراطورية العظمي من الداخل، ومن ثم أفول مجدها التليد.



دَورَات النُوبة في تاريخ السودان

(والأظهر أن هذه القبائل الزنجية هاجرت أو نزحت من موطنها الأصلي في النجود والمرتفعات والجبال الغربية، والتي تشكل جغرافيتها تحدياً، فتتجه لرفع هذا التحدي بالهجرة والاندفاع نحو السهول المنبسطة والخصيبة والأنهار أو الوديان الجارية الوفيرة بالمياه والخصب والمعدن، لتشكل هذه المجموعات عدة إمارات وممالك في الجهات الغربية للنيل)

هوامش الفصل الأول:

(*) انظر د. بابكر فضل المولي، مظاهر الحضارة في دولة الفونج الإسلامية، الخرطوم 2005، ص78.

(**) انظر، توماس م. بولين، فصل: تشييد المدينة المقدسة، القدس بين التوراة والتاريخ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ا، 2003، ص245.

(1) مخطوطة كاتب الشونة، الدار السودانية للكتب، ط1، 2009م، ص31.

(2) ثيدور كرمب PALM BA JM أوغنبرج 1710 ص286.

(3) ثيدور كرمب، مصدر سابق ص285.

(4) إي. ڤان دونزل، العلاقات الخارجية لإثيوبيا 1642 -1700م/إستانبول 1979، ص182.

(5) المخطوطة ص19، 20.

(6) جاي سبولدنغ ص29.

(7) جاي ص147.

(8) جاي، ص144.

(9) المخطوطة ص19، 20

(10) جاي سبولدنغ ص84.

(11) جاي، ص86

(12) جاي، ص85.

(13) جاي، ص154

(14) جاي، ص104.

(15) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(16) جاي، ص121

(17) جاي، ص 102.

)18) المخطوطة، مصدر سابق ص53.

(19) المخطوطة، ، ص39.

(20) The Herioc Age. spaulding. jay p. 23.

(21) يوسف فضل، مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية، ص31.

(22) جاي، مصدر سابق ص120.

(23) يوسف فضل، مصدر سابق، ص116. "يزعم أن السلطان قيلي أبو قرون تزوج الأميرة عجايب أم شيلة بنت رباط سلطان الفونج".

(24) الشريف الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، المجلد الاول، ص30.

(25) المصدر السابق، ص30.

(26) سترابو عن المؤرخ إراتوسثينيس(194-275)ق. م. موسوعته (التاريخ الجغرافي)، انظر زاهي حواس، الحدود المصرية السودانية عبر التاريخ، ص 49.

(27) المصدر السابق.

(28) تاريخ وادي النيل، ص31.

(29) الدمشقي. شمس الدين عبدالله، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، ص236.

(30) المقريزي، أحمد بن عبد القادر، السلوك لمعرفة دول الملوك، (انظر: مقالة "إنسان الرقعة" - دراسات في الذاتية السودانية، د. بركات موسى الحواتي)

(31) جاي، ص342.

(32) التاريخ الجديد، مصدر سابق، ص211.

(33) جاي، 347.

(34) شوقي الجمل، تاريخ سودان وادي النيل، ص36.

(35) د. مصطفى محمد مسعد، الإسلام والنوبة في العصور الوسطي، ص21.

الفصل الثّاني

(العَنَج) في عمائر حوض النّيل

ننحو في هذا الجزء من أُغلوطتنا، منحىً نجهد فيه لسبر غور سلالة من الناس، لعبت دوراً رئيساً في تاريخنا القديم والوسيط، وأسفي أنها لم تحظ باهتمام البحّاثة والآثاريين المتقدمين منهم والمتأخرين، بالقدر الذي حظيت به في التناول الشفاهي لميراثنا الغامض في كل مراحله، هذا الميراث الشفاهي يعدّ الذاكرة المستمرة والحافظة لتاريخنا التي لم تطلها يد التصحيف والتحريف والدسّ، وظل بعيداً عن آراء وحظوظ المؤرخين والأحفوريين ذاتهم لحين. عُرفت هذه المجموعة في مدونات التاريخ الشفاهية والمسطورة بمسمى «العَنَج» أو «الأَنَج». يقول «مكي شبيكة»: (أما العَنَج فهو لفظ يطلقه السكان في السودان على المجتمع الذي كان قائماً من قبل تأسيس دولة الفونج على حوض النيل وكردفان)[1]. وورد في مخطوطة قلاوون «الأَنَج» هكذا. ولم يهتد باحث إلى أصل اللفظ إلى الآن. هذه المجموعة تعرضت لمحاولات عديدة لإقصائها أو تحديد وتحجيم دورها التاريخي في سجل بلادنا، إلا أنها نجحت في التفلت من هكذا إقصاء ووجدت طريقها أحياناً كثراً بالإشارة في ما بات يُعرَف بمخطوطاتنا الوطنية، وبصريح العبارة في المصادر

الشفاهية، ومرّات ندر في المصادر العربية والأجنبية. هذا التغافل عن وجود العَنَج نجد شاهده عند «كروفورد» الذي قام بالمسح الأثري في منطقة النيل الأوسط، ولآثار الفترة المسيحية بالتحديد عندما تصادفه كلمة «عَنَج» يحاول تخريجها لتعطي معنى آخر[2]، وكذلك «شيني» الذي قام بحفريات في منطقة سوبا على النيل الأزرق[3]. وتحاول بعض الدراسات الوطنية أن تقلّص وجود العَنَج في المناطق الشمالية، لتجعله يبدأ ما بعد الشلال الرابع أي الحدود الشمالية لمملكة علوة المسيحية، ولكنها تتورط في الإثبات من داخل محاولتها للنفي، يقول «عثمان محمد صالح» أنه خلال حرب بين المحس وقوم إلى الجنوب يسمون العَنَج، تم تنصيب الملك «ناصر» ملكاً للمحس، ويمضي ليضيف أنه بعد أن اشتهر الملك ناصر في المحس سمع به أيضاً «العَنَج» إلى الجنوب، وأن الملك «ناصر» سافر إلى الجنوب إلى ملك العَنَج الذي استدعاه[4]. وبالنظر في الذي سطره «عثمان محمد صالح» آنفاً نجد أن المحس من أجل أن توطن ملكها، لم تحارب غير العَنَج الذين تراجعت فلولهم المهزومة إلى الجنوب. وفي هذه الحالة يكون وجود العَنَج سابقاً في مناطق ملك المحس، والأظهر أن المحس لم تحارب العَنَج مباشرة، إنما بعض رعاياهم في الشمال وأن هنالك حامية لملك العَنَج هي التي تم دحرها، وأن سَفر «ناصر « إلى القصر الملكي العَنَجاوي يأتي في إطار طقوس التولية والمباركة من قبل العَنَج للملك «ناصر» على المنطقة التي غلب عليها، وهو عُرْف معمول به في تلك الآماد، وظل قائماً حتى قيام الدولة المهدية، والفروض الثلاثة ترجح امتداد ملك العَنَج بدءاً من أقصى الشمال، أي ما قبل الشلال الرابع. وهكذا نجد أن هذه التوطئة تقودنا مباشرة إلى تحديد مكانيّ للعنج، فالروايات الشعبية والأحفوريات الآثارية تحدد جغرافية تواجدهم فقط من حدود الشلال الرابع في الشمال إلى مدينة أربجي في النيل الأزرق التي بناها حجازي بن معن في زمن

العَنَج كما يشير كاتب الشونة، مروراً بمناطق الشُّكرية والبطَاحين في سهول البطانة والجزيرة[5]. وأشار «آركل» إلى أن الاسم يُسمَع بصورة عامة وسط عرب شمال كردفان[6] ويري «ماكمايل» أن السكان القدماء لسوبا وجزيرة مرَوي، وجبال شمال كردفان ما زال يقال عنهم العَنَج[7] وإلى الشرق تفيدنا شوارد المصادر الوطنية (أن عبد الله جماع خضعت له جميع البلاد إلا منطقة العَنَج في جهات البحر الأحمر)[8]. والأظهر أن هذا التواجد للعنج في شرق البلاد طارئ، ومتأخّر جداً عن أصل تواجدهم في حوض النيل، هذه هي الرقعة الجغرافية التي شهدت تواجد العَنَج على مر العصور، كما ستبين الأُغلوطة لاحقاً. ويتضح من هذا التحديد المكاني الشاسع لوجودهم استحالة انزوائهم واضمحلالهم، وحتى اختفائهم السحري من الوجود حين شرعت الدراسات التاريخية والآثارية تتناول السودان المسيحي غبّ ذلك والسودان الإسلامي.

أما عن التاريخ الزماني الذي يوقّت لظهور هذه المجموعة السكانية فنجد أقدم المصادر تشير إليهم كمجموعة بشرية توطنت السودان الوسيط في النصف الأول من القرن الرابع عشر الميلادي، وقبل ظهور دولة الفونج في أوائل القرن السادس عشر[9]. هذا التتريخ الزماني لظهور العَنَج في المسرح السياسي للسودان الوسيط، يعَدّ حديثاً نسبياً إذا ما قورن حتى ببعض الوثائقيات التي ورد فيها مسمّى «عَنَج» ففي وثيقة ذكرها «ابن عبد الظاهر»، بعث بها سلطان المماليك إلى جمع من مكوك وحكام بلاد السودان ذكر من ضمنهم سيد العَنَج، يقول: «في هذه السنة (1286م) جهّز الأمير «علم الدين سنجر» المعظمي رسولاً إلى ملك النوبة «أدُر» ملك الأبواب وإلى صاحب بارة وإلى صاحب التاكة... وإلى صاحب دنفو وإلى صاحب الأَنج»[10]. يتوضح من هذه الوثيقة أن هنالك إمارة وكيان سياسي واجتماعي للعنج منذ خواتيم القرن الثالث عشر الميلادي على الأقل. فعِلم التاريخ

السياسي يحدثنا بأن حراك الكيانات الاجتماعية النضالي ومحاولة استقلالها في وحدة سياسية وجغرافية محددة عن أي كيان مركزي، أو وجود مجتمعي وسياسي سابق لها، يستغرق عشرات السنين على الأقل. فبحسب قراءة هذه الوثيقة نجد أن ظهور العَنَج في عمائر حوض النيل، سابق بقُرابة القرنين على المتعارف عليه في دراسات وحوليات السودان الوسيط. ولكننا نميل تماما إلى مصداق الروايات الشفاهية السماعية في نجوع وقرى نهر النيل: السلمانية، فتوار، الجول، مبيريكة، الباوْقة، أرتولي والعبيدية، التي تتواتر عن أن «العَنَج حفروا البحر»[11]. والأظهر أنها عملية تم فيها تغيير مجرى نهر النيل عبر شقّ قنال لأغراض زراعية، أو بغرض التعدين، أو لجهوزية حربية منذ آماد بعيدة وثّقها التاريخ الشفاهي في عمائر النيل. ففي منطقة وسط الجزيرة يشير «مكي شبيكة» إلى أنه رأى سلسلة من الحفائر التي يشير السكان بأنها للعنج، في المرحلة الثالثة من مشروع المناقل، قبل أن تخطط للزراعة[12]، ما يرجح أنهم مجموعة نيلية برعت في شق القنوات والترع.

• عُرُوش أم بُرُوش؟

أما حول التساؤل الدائم: من هم العَنَج؟، فسنقوم في هذا الجزء من أُغلوطتنا، بمقاربتين: الأولى تسليط الضوء على العثرات وتجاوز الحقائق الأحفورية التي تشوب فرضيات واحدة من أهم الدراسات البحثية في تاريخ العَنَج، والتي نعدها على الرغم من عيوبها، جهداً علمياً متعوباً فيه، يستحق الثناء للمغامرة في تخوم لم يطرقها حتى القليل من البحّاثة. ولاعتمادها في مصادرها على تنوع ميّز، يمتد من الموثّق والأحفوري وحتى الشفاهي، ولانتهاجها نهج المنهج المتداخل لمقاربة موضوعتها، الشيء الذي حرّرها من قيد المدرسية الصارمة. ولقد أفدنا منها الكثير في بناء أُغلوطتنا هذه. والمقاربة الثانية تشمل عناصر فرضيتنا المقترحة في: من هم العَنَج؟،

مقدمة احتمالها المعضد بطرائق أسهبنا في الإفصاح عنها في التأسيس لهذه الأُغلوطة، ولا مجال لتكرارها في هذا الجزء من أطروحتنا.

والدراسة البحثية المعنية هي مؤلف «د.أحمد المعتصم الشيخ» المعنونة «مملكة الأبواب المسيحية وزمن العَنَج» الصادرة في مركز الدراسات السودانية بالقاهرة، العام 2002م. وتنتهي الدراسة إلى أن العَنَج هم البلو الذين حلّوا في تراث البجة محل هذه المسميات (أسماء قبائل البجة)، وأنهم سيطروا على منطقة القاش وما جاورها في شكل دولة ازدهرت بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر، وأنهم بعد هزيمتهم في آخر حروبهم على أيدي العبدلاب تفرّقوا في القبائل وبقي مسمى حلنقة يشير إليهم[13].

ودعنا نبدأ باعتساف اللقيات والشواهد الآثارية والشفاهية: فبعد أن تشير الدراسة إلى الوجود المفصل للعنج، في منطقة حوض النيل الضيق من الشلال الرابع في الشمال وإلى سوبا على النيل الأزرق بشواهد أحفورية آثارية وروايات شفهية موثقة جمعها الباحث، نجده لا يقيم كبير وزن لهذا الوجود الواسع ويحصر أمر مُلكهم الطارئ بحسب استنتاجاته، في منطقة الأبواب التي تقع في المنطقة المحصورة بين الشلال الرابع وبداية الشلال الخامس جنوب مُقرَات، كما رجح حدودها الجغرافية الباحث[14] جاعلاً بذلك منطقة دلتا القاش (الموسمي) الوطن الأصيل للعنج، متجاهلاً تكرارات وجودهم في الطبقات الأحفورية المختلفة للنيل وشمال كردفان كما فصّلها الباحث في موضعها[15]، مستنداً على لقيات آثارية لأعمال البعثة الآثارية التابعة لمعهد الشرق الجامعي بنابولي بمحل «تجلينوس» بكسلا، فقد عثرت البعثة في المحل على آثار من حضارة كرمة، وأخرى من شرق مدينة شندي وعلى بعض أشياء من جبل موية، وفخار مصري، وبعض الحجارة النادرة التي تتواجد في إثيوبيا، وأنواع من الفخار

من شمال اليمن[16]، وبالنظر في محتويات اللقية الآثارية لا نجد أيّ دليل يشير إلى فخاريات أو خرز، أو أي أحفوريات تمثل ثقافة البجا أو العَنَج، فمجموعها يشكل فسيفساء لثقافات وحضارات متباينة ومختلفة ومتباعدة جغرافياً وزمانياً، فحضارة كرمة نشأت في القرن الثامن إلى قبل السادس الميلادي، أي أن عمر بعض هذه الأحفوريات يتجاوز ظهور العَنَج ككيان سياسي برز إلى الوجود بألفي سنة. بحسب الدراسة محل النقد التي تؤرّخ لظهور العَنَج في القرن الرابع عشر الميلادي. واللقية لا تشير إلا لوجود بشري قديم في هذه المنطقة، ويرجّح هذا الشتات الآثاري المتنوع وجود حركة تبادل تجاري واسعة لساكني المنطقة، وهو الفرض الذي رجّحه الباحث. أو يحتمل أن يكون المحل مقاماً قديماً لقاطعي طرق ولصوص، وهو الخيار الذي نرجحه. فلا يوجد بين الأحفوريات دليل آثاري واحد يشير لطبيعة وأصل قاطني المحل، بعكس اللقيات الآثارية التي وُجدت في حفائر حوض النيل الضيق. كما أن السكان الأصليين لمنطقة دلتا القاش وما جاورها عرفوا عبر التاريخ بميلهم للغزو والسطو والنهب، فقد أورد النويري «أن العربان ببرية عذاب قطعوا الطريق على رسول اليمن الواصل للأبواب السلطانية وأخذوا ما كان معه من التقادم، ومن رافقه من غلمان التجار» وهو الشيء الذي حدا بالسلطان المملوكي إلى تجريد حملة عسكرية إلى هذه المنطقة في سنة (1316 – 1317)[17]. (وتراث العبدلاب يفيدنا أولاً بمحاربتهم العَنَج في منطقة النيل وهزيمتهم وطردهم من المنطقة في عهد عبد الله جماع)[18]. وهكذا نجد أن الأحفوريات والمرْويّات الشفاهية والمسطورات التاريخية تعزز فرض الوطن الأصيل للعنج في منطقة حوض النيل على أطروحة وجودهم اللاحق والطارئ فيه، كما تذهب إلى ذلك فرضية الباحث محل النظر.

ونجد أن الدراسة تبني حقائقها على منقولات ثبت لاحقاً

هشاشة مصاديقها، والغريب أن هذا التثبت سُطّر قبل أن تشرع الدراسة في حفرياتها التاريخية، ونستبعد أن لا يكون الباحث قد طالع نتائج هذه الحفريات قبيل الشروع في دراسته، فنجده في صفحة «33»، يستهدي بإطلاقية للمبشر المسيحي «ألفارز» ومن ثم يبني عليها عدة حقائق مستنتجة. يقول «ألفارز»: (بينما كنا في أرض الحبشة حضر ستة رجال من هذه البلاد (النوبة) للنجاشي نفسه يرجون منه أن يرسل لهم قساوسة ورهبان ليعلمونهم أمور دينهم - ويقال أن هؤلاء النوبيين كانوا يحصلون على ما يطلبون (رجال دين) من روما، وأنه منذ زمن طويل توفي البطريق الذي جاءهم من روما، وبسبب حرب المسلمين لم يمكنهم الحصول على بطريق آخر. وبذلك فقدوا كل مسيحيتهم). وتصبح إطلاقية «ألفارز» الذي زار إثيوبيا بين 1520م-1527م لا قيمة تاريخية لها على ضوء نتائج حفريات إنقاذ آثار النوبة المضمنة في رسالة المتحف رقم «6»، الصادرة عن وزارة التربية والتعليم في العام 1975م. ص64، 70، 71، 72 فقد دحضت رسومات كنيسة فرس (الآراء التاريخية التي كانت سائدة من قبل، فكان الاعتقاد العام أن بلاد النوبة كانت تستورد جميع مَطارِنها من مصر وأن النوبيين لم يشتغلوا إلا بالوظائف الكنائسية البسيطة. ولكن ظهرت على جدران هذه الكنيسة صور رائعة لأساقفة نوبيين بجانب صور السيدة العذراء والمسيح والقديسين والحواريين، كما نرى عدداً من أعضاء العائلة المالكة النوبية)، (كما وجدت رسوم تمثل القديس والمطارنة وجميعها بأسماء الأشخاص، فأهم كتابة وجدت في هذه الكنيسة هي تلك التي تضم سجلاً لأسماء بعض مطارنة فرس. الذي حوى أسماء سبعة وعشرين أسقفاً مع مدة رسامتهم والشهر الذي مات فيه كل أسقف وكذلك اليوم)، ولم يكن من بينهم مطران أو أسقف غير نوبي.

ونجد أن هذا الافتراض غير الدقيق والقائل بأن بلاد النوبة

كانت تستورد جميع مَطارِنها من مصر قد تورط فيه العديد من الباحثين الحذقة، وعلى رأسهم العلامة يوسف فضل والذي يرى أن واحداً من الأسباب التي أدّت إلى انهيار مملكة علوة: أن كنيسة علوة، التي كانت بمثابة الأساس الروحي والسياج المعنوي، ضعفت وذبل نفوذها بعد توقف إرسال قساوسة من الكنيسة الأم بالإسكندرية منذ أواسط القرن الرابع عشر، فأصاب البلد فقر روحي وشظف ثقافي[19].



(القديس بولس الرسول يقف خلف الأسقف النوبى بطرس، من سنة 974-997 تقريبًا، زخرفة ونقش على الجص بمقاس 244×113 سم (96. 1×44. 5 بوصة)، محفوظة في المتحف القومي، وارسو (المصدر: كتاب دوروتا فولجا جانوزيوسكا)، كاتدرائية فرس.

دحضت رسومات كنيسة فرس (الآراء التاريخية التي كانت سائدة من قبل، فكان الاعتقاد العام أن بلاد النوبة كانت تستورد جميع مَطارِنها من مصر وأن النوبيين لم يشتغلوا إلا بالوظائف الكنائسية البسيطة).

وهنالك ملاحظة جديرة بالعناية، إذ أننا يمكن أن نطلق كلمة «عربان» مجازاً على أيّ مجموعة قبلية ليست ذات أصول عربية راجحة، إذ لا يستقيم القول بعربان البجة أو عربان الحلفاويين أوعربان النوبة إلا بقرينة ثقافية واضحة وقوية التمظهر. لنجد هذا الشاهد الآثاري المنقول من تراث العبدلاب يؤكد على التوطن الأصيل لا الطارئ للعنج على ضفاف النيل وذلك من حيث تمكن العروبة فيهم، يقول الشاهد (وتراث العبدلاب يفيدنا أولاً بمحاربتهم للعنج في منطقة النيل وهزيمتهم وطردهم من المنطقة في عهد عبد الله جماع الذي خضعت له جميع البلاد إلّا منطقة العَنَج في جهات البحر الأحمر التي قام بفتحها ابنه الشيخ عجيب بعد ذلك حين علم أن شيخ **عربان العَنَج** الذي هو خارج عن طاعته مخالف للشرع المحمدي وخاطبه الشيخ عجيب في ذلك فلما وصل ذلك الخطاب لشيخ **عربان العَنَج** غضب وجمع جيوشه وتقدم لمحاربة الشيخ عجيب ثم قتل شيخ **عربان العَنَج** وانهزم ما بقي من جيشه فاقتفت آثارهم فرسان الشيخ عجيب... فانقسموا طائفتين طائفة إلى كرسك والأخرى إلى مُصَوَّع)[20]. كما أن غالبية مدونات التراث والآثار السودانية الوطنية منها والأجنبية، نجدها قد تخلط أحيانا بين مفردتي «نُوبة» و»عَنَج» ولكنها تميز تماماً بين مفردة «عَنَج» ومفردة «حَلَنْقة» أو»بَلُو» أو «بِجَة».

وفي هذا الجزء من أُغلوطتنا نعرض لفرضنا الذي يحاول أن يسهم في الإجابة على السؤال المحير في مدونة التاريخ السوداني: من هم العَنَج؟ومن أين اتوا؟.

لم تتعدّ المصادر التاريخية التي تناولت «العَنَج» أبداً عتبة وجودهم كمجموعة لعبت دوراً ما في تاريخ السودان الوسيط، كما لم تتعرض «المصادر الأولية» لأصول هذه الجماعة بشيء جزيل، وبالتالي إلى أين ينتهي نسبها وأصلها. مما يجعل فرض الفروض

التي تتأسس على معالجات موضوعية باباً معقولاً لمحاولة إضاءة هذا الجانب من تاريخنا الغامض، وسنعتمد في مقاربتنا هذه موضوعتين: موضوعة اللغة أولاً: بتوصيفها ماعوناً معرفياً أصيلاً، وحاملاً لمضامين ودلالات ثقافية، وينطوي على نسق مفاهيمي ومعرفي متكامل وليس بنى اعتباطية، بل رمزية يسكنها المدلول، ودالة عليه «تصويراً»!، بدليل استخداماتها السحرية والشفائية على مر العصور، مما يضع البنيوية في مأزق مفاهيمي عويص، إذا ما عُورِضَت بأنثروبولوجيا الأعماق، وأعني هنا بالتحديد دَور الحرف والكلمة في علوم السحر، الشيء الذي يجعل من علاقة الدال بالمدلول علاقة موضوعية وليست اعتباطية كما تذهب البنيوية. وهذا مبحث سنُفرد له مقالاً خاصاً في دراسة أخرى. وثانياً: موضوعة المضامين والمتوارث الثقافي بوصفه موصولاً بمنبت المنشأ، ويحتشد بواصِلات عميقة تحت التقاليد والأعراف الثقافية الجديدة.

• وثيقة اللّغة والمنقول الثّقافيّ

من المتعارف عليه (أن اللغة الهيروغليفية قد تم استبدالها باللغة النوبية في الوثائق القانونية في القرن العاشر الميلادي)[21] مما يجعلها عمدة في التجذير الثقافي لأي محمول معرفي رُسم بها، ومبدأ مبحثنا اللغوي: مسمّى بلاد «الواوات»، فمن المعروف (أن أقدم مملكة معروفة قامت في السودان كانت إثيوبيا وأنها كانت تمتد من الشلال الأول عند أسوان إلى أقاصي الحبشة[22]، فيما عُرفت المنطقة من أسوان إلى الشلال السادس بـ«إثيوبيا السفلى»، هذه الرقعة الممتدة من أسوان إلى وادي حلفا اشتهرت في مدونات التاريخ بـ أرض «الواوات»، وهو اسم على الأرجح يتكون من مقطعين؛ الأول «واوا» وتعني بالهيروغليفية يتأمّل[23]، والمزجي الثاني «وات» وتعني أيضاً بالهيروغليفية طريق

ودرب[24]، والمسمّى بتركيبه المزجي يعني: «درب وأرض التأمل والإلهام»، وحتى من عند الاعتقاد اليوناني القديم الذي يؤمن بأرض السودان مكاناً لاجتماع آلهة الأولمب السنوي، كما جاء في موسوعة حضارة العالم لـ «هوميروس»[25]. وهكذا عرفت بلاد «الواوات» محضناً للأرواحية الإفريقية الوثنية التأملية القديمة، والتي انتهت في فترة التاريخ المكتوب إلى عبادة إله التوحيد الأول واهب الحياة «آتون» الشمس، الذي امتدت محاريبه وتماثيله من أسوان في الشمال وحتى منطقة سوبا إلى الجنوب، التي كانت على درجة سامية من الحضارة والعمران، ويَظنّ البعض أنها كرسي مملكة سبأ ـ بالهيروغلوفية بوابة السماء[26] ـ التي جاءت ملكتها تختبر حكمة «سليمان»، والعاكفة هي وقومها على عبادة «آتون» مظهر الشمس كما أشار «بوكاتشيو» إلى ملكة سبأ باسم «نيكولا» ذاكراً أنها كانت ملكة مصر وإثيوبيا في كتابه المعنون من النساء المشهورات[27]، ويذهب «ثيودور الصقلي» إلى أن مصر مستعمرة من مستعمرات إثيوبيا «كوش». وليس «بوكاتشيو» هو أول من زعم إفريقية ملكة سبأ، فقد سبق الجيولوجي الألماني «موش» «بوكاتشيو» إلى هكذا زعم، إذ راح في العام 1872 يذيع على الناس أنّ ما رآه في زمبابوي من عمارة باهرة هو عمل من أعمال قوم عرفوا الحضارة القديمة وجاءوا إلى هذا الإقليم - من الشمال ـ فالقلعة المشرفة على مدينة تومبابوي لم تكن عند «موش» إلا صورة معبد الملك «سليمان «على جبل مورايا، والمعبد البيضاوي تحته في السهل لم يكن إلا صورة مؤكدة من قصر «بلقيس» الذي عاشت فيه أيامها القليلة في أورشليم، هذه أصولها ـ أفريقيا ـ التي نمّتها في زعمه[28]. ولكن يسقط الزعم التوراتي القائل بالأصول الآسيوية للمملكة السليمانية إذا ما وقفنا على آخر نتائج الحفريات الآثارية في أورشليم، فبعد أن أسِّس في بريطانيا صندوق التنقيب في فلسطين منذ العام 1865م، تم نبش كل تلّ تقريباً في ما بين ساحل المتوسط

غرباً وغور الأردن وساحل البحر الأحمر شرقاً وفي ما بين الجليل شمالاً وأطراف سيناء جنوباً، برعاية لهذه الحملات التنقيبية من قبل كبريات الجامعات في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية. ولكن من عجائب المفارقات أن كل هذا النشاط المحموم قد أدّى أخيراً إلى عكس الغاية المنشودة منه، وكلما كانت المعلومات الأركيولوجية تتراكم ويتم الربط بينها وتحليلها يتبين للمؤرخين والآثاريين صعوبة ملائمة هذه المعلومات مع الرواية التوارتية عن أصول إسرائيل في كنعان، وهذا ما دفع واحداً من ألمع علماء الآثار في إسرائيل وهو «أ. فنكلشتاين» إلى الدعوة إلى تحرير علم الآثار من سطوة النص التوراتي[29]، وكل الشواهد الآثارية تحدثنا عن إمكان موضوعي للأصول الإسرائيلية في عمائر حوض النيل الكوشية، إذا ما قورنت بالقراءة المدقّقة للقرآن الكريم، وهو الكتاب المقدس لدى أمة المسلمين، أو حتى إذا افترضنا أنه موروثٌ من صُنع الإنسان كان تطوره التاريخى انعكاساً مباشراً أو غير مباشر لتطور الحضارة الإنسانية، إذ ما يزال إنسان ما قبل التاريخ يعيش معنا من خلال اعتناقنا لهذا المقدس، فمعرفة إنسان ما قبل التاريخ لا تتأتى إلا من خلال الأحفوريات أو عبر التقاليد المحفوظة في النصوص المقدسة، كما يؤكد «فرويد» فكل التاريخ الإنساني وكل قواعد تنظيم الحياة البشرية من اللازم وجودها في محتوى الظواهر الدينية، حيث يتعذّر فصل دراسة الديني عن الاجتماعي كون الواحد يُوجَد في حضن الآخر على حد تعبير «كونت»، وهي مسلّمة أوجزها «ك. يونغ» في أن الإنسان دائماً وفى كل مكان لم يكن غير تطوّر عفوي لصيغ دينية من التعبير[30]. ففي الآية (20) من سورة المائدة، وهي الآية التي أعيت طبقة المفسرين، نقرأ: (وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكاً وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَداً مِنَ الْعَالَمِينَ)، فمتى كان بنو إسرائيل ملوكاً، وأين، قبل قيام

المملكة السليمانية، وحتى من قبل بعثة موسى النبي؟. الأمر الذي لا يستقيم إلا إذا افترضنا أنهم من بيت كوشي امتدّ حكمه حتى مصر وما جاوزها من الأمصار، وهو ما يفسر خاتمة الآية (وَآَتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَداً مِنَ الْعَالَمِينَ): النبوّة والمُلك. ويتعزّز هذا الفرض إذا ما علمنا أن «عبد الله جماع» بعد أن هزم ملك العَنَج في «قَرّي» أخذ من خزائنه أموالاً جزيلة كمثل فضة وذهب وجواهر وعُقد اسمه «عقد الهيكل» أصله من ذهب مرصع بالجواهر واليواقيت وتاج ملكه، وأن ملوك العبدلاب كانوا يتوارثون العقد والتاج المذكورين إلى زمن «أحمد باشا أبو أدان» الذي أخذهما وأرسلهما إلى السلطنة العثمانية. لنجد أن عقد الهيكل الذهبي لم يكن غير رمز أو أيقونة مباركة للمعبد[31]، ومسمى «هيكل» يجد جذره القديم في التصور السليماني لبيت الرب، إذ يمثل راسباً ثقافياً من العصر التوراتي القديم الذي ساد حيناً في عمائر النيل. كما أن أهم ما توصل إليه المسح الأركيولوجي الميداني أخيراً في فلسطين ينفي التوطن القديم لبني إسرائيل في أرض كنعان، والذي انتهى إلى أن الجماعات التي توطنت في مناطق الهضاب الفلسطينية منذ مطلع عصر الحديد الأول 1200 — 1000ق. م وهي الفترة المفترض فيها دخول القبائل العبرانية أرض كنعان، لم تخرج من مصر قط ولم تدخل فلسطين بعد فترة تجوال في الصحراء ولم تحل محل السكان المحليين[32].

عَوداً من هذا الاستطراد نقول: عبادة الشمس في عمائر السودان النيلي القديم يُحدّثنا عنها «المقريزي» نقلاً عن أبي سليم الأسواني: أن بعضهم يعترف بوحدانية الله ويتقربون اليه بالشمس... ومنهم من لا يعرف الخالق ويعبد الشمس والنار. هذه الإلهة «الشمس» التي يمثل ملوك كوش »إثيوبيا» سلالتَها المقدسة، وأبناؤها بابَها العالي وحرّاسها السادة، يتأكد قِدَم حضورها في وجدان أرض «الواوات» باللقية الآثارية في جبل البركل والتي عرفت في الآثاريات بـ «لوح

بيعانخي»: (أنا الملك الخارج من سلالة مقدسة... أنا المقدس حبيب المعبودات ابن الشمس بعنخي ميامون)[33]، وحين (قابله كهنة معبد هرمس إله أرمنت قال له الكهنة: ما أعظم الملك بعنخي سلالة الشمس فاعمل لنا عيداً بقدومك)[34]. وترجع عبادة التوحيد ورمزها قرص الشمس في بلاد كوش إلى الأسرة الثامنة عشر المصرية بزعامة «أخناتون»، فقد ذكر «جيمس هنري برستيد» في موسوعته «تاريخ مصر منذ أقدم العصور إلى الفتح الفارسي» ص240: أن «أخناتون» بنى معبداً ضخماً لعبادة «آتون» عند بلدة «دلقو «بالقرب من الشلال الثالث في النوبة العليا ـ كوش ـ وسمّاه «جم آتون»، وعندما ارتد «أخناتون» عن عبادة «آتون» في أيامه الأخيرة بعد زيارة أمه الملكة «تي» له في تل العمارنة، غضبت زوجته «نفرتيتي» التي كانت متحمّسة للدين الجديد وكانت أكثر ميلاً منه وأشد تعصّباً، فهجرته وعاشت في قصر آخر منعزلةً، متزعّمة الحزب الذي ظل مؤمناً بعقيدة «آتون»، كما رجح ذلك «عبدالعزيز صالح» وآخرون في موسوعة تاريخ مصر عبر العصور ص232. وربما يكون هذا القصر بالقرب من مركز العبادة الأخير لـ«آتون» في بلاد كوش بالقرب من الشلال الثالث، ونميل إلى ذلك بافتراض أن الملكة «نفرتيتي» من أصول كوشية مهاجرة إلى مصر. وتزعم المصادر المصرية أن والدها كان قائداً للجيش، فهي لم تكن من الأسرة المالكة، وقد تزوجها أخناتون ضارباً بتقاليد البلاط الفرعوني عرض الحائط، والذي يُلزم الملك بالزواج من الأخت الكبرى. كما سكتت المصادر التاريخية عن أصولها وإلى أين انتهت أو قبرت. وفي ما يبدو أن جمال «نفرتيتي» ورجاحة عقلها ليسا هما بالسبب الكافي لدفع أخناتون إلى الزواج بواحدة من غمار الشعب إنما هنالك سبب آخر ميِّز يكمن خلف المشهد. نزعم أنه عقيدة التوحيد التي ابتدعها ظاهراً أخناتون، والتي نحسب أنها بالأساس من بدع الملكة الكوشية الأصل نفرتيتي نتاج امتداد

ثقافي أورثه الأبُ البنتَ، ويستبين لنا ذلك من موقفها الصارم تجاه ارتداد الزوج الفرعون عن العقيدة الآتونية لدرجة تخلّيها عن العرش وهجر الملك. وقِدَم خروج الكوشيون من أرض النيل للتبشير بديانة التوحيد في عمائر الأرض يحدثنا عنه سِفْر إشعياء الأصحاح الثامن عشر: (يَا أَرْضَ حَفِيفِ الأَجْنِحَةِ الَّتِي فِي عَبْرِ أَنْهَارِ كُوشَ، الْمُرْسِلَةَ رُسُلاً فِي الْبَحْرِ وَفِي قَوَارِبَ مِنَ الْبَرْدِيِّ عَلَى وَجْهِ الْمِيَاهِ. اذْهَبُوا أَيُّهَا الرُّسُلُ السَّرِيعُونَ إِلَى أُمَّةٍ طَوِيلَةٍ وَجَرْدَاءَ، إِلَى شَعْبٍ مَخُوفٍ مُنْذُ كَانَ فَصَاعِدًا، أُمَّةِ قُوَّةٍ وَشِدَّةٍ وَدَوْسٍ، قَدْ خَرَقَتِ الأَنْهَارُ أَرْضَهَا (...) فِي ذلِكَ الْيَوْمِ تُقَدَّمُ هَدِيَّةٌ لِرَبِّ الْجُنُودِ مِنْ شَعْبٍ طَوِيلٍ وَأَجْرَدَ، وَمِنْ شَعْبٍ مَخُوفٍ مُنْذُ كَانَ فَصَاعِدًا، مِنْ أُمَّةِ ذَاتِ قُوَّةٍ وَشِدَّةٍ وَدَوْسٍ، قَدْ خَرَقَتِ الأَنْهَارُ أَرْضَهَا، إِلَى مَوْضِعِ اسْمِ رَبِّ الْجُنُودِ، جَبَلِ صِهْيَوْنَ). والسبب في ميلنا لهكذا احتمال يعود إلى إعلان الباحثة البريطانية «جوان فليتشر» في سنة 2002م من جامعة نيويورك، وهي خبيرة في المومياوات، أن رفات المومياء الشابة التي عُثر عليها في الغرفة السرية لقبر أخناتون في القرن التاسع عشر، تعود إلى الملكة نفرتيتي، ـ يُعتقد أن توت عنخ آمون نقل مومياءها لتُدفن مع أبيه أخناتون ـ وأكدت بأن هذه حقيقة لا غبار عليها. ولم ترحب الأوساط العلمية في مصر بإعلان الباحثة البريطانية. وأضافت «جوان» مبتهجة إنه الاكتشاف الأروع في حياتي!. قالت ذلك بعد أن سُمح لها أن تُخضع المومياء إلى فحوصات منها الأشعة السينية. وأضافت الباحثة: وخير دليل على أن هذه المومياء للملكة الشابة هي الجودة العالية من التحنيط والتشابه التشريحي مع أوصاف لرفات نفرتيتي. والشيء اللافت أن المومياء كانت صلعاء ـ حليقة الرأس ـ من أجل ارتداء شعر مستعار خاص[35]. و«خاص» هذه تعني قطعاً شعر كوشي أجعد على وجه الدقة، وهذا الشعر المستعار كان من تقاليد الجيوش عند النوبة. وقد أفشَت ارتداءه في نساء البلاط الفرعوني الملكة نفرتيتي

بوصفه رمزاً لأصلها الكوشي. فمن الشائع في مصادر التاريخ المصرية أن نساء القصور كنّ في زمن الملكة نفرتيتي يُسَارعن للتزيّن بارتداء الشعر النوبي المستعار فخر الملكة العظمي. يتوضح لنا من خلال حادثتَيْ هجر الملك بسبب تخلّيه عن عقيدة التوحيد من ناحية، والاحتفاء بارتداء الشعر النوبي «الكوشي» الأجعد من ناحية أخرى، أننا هنا بإزاء حالة عصاب ثقافي لدى الملكة «نفرتيتي»، يتمثل هذا العصاب في الاعتزاز المفرط بالهوية العقدية والانتماء الثقافي. إنّ علم التحليل النفسي يفيدنا بالقِرَان الموضوعي بين الأدلوجة «المعتقد» وتمظهراتها الاجتماعية أي سماتها الشكلية. كما يحدثنا علم الاجتماع الديني بارتباط المظهر بالاعتقاد الديني «الأدلوجة» في المجتمعات الدينية.



نقش على حجر يُظهر الملكة (نفرتيتي) وهي ترتدي الشعر الكوشي الأجعد (أعلى)، وأدناه جنود كوشيون بالشعر الأجعد.



عَوداً إلى موضوعتنا الأساس، بعد هذا السرد الحدسي التاريخي المعضّد بشواهد أحفورية معقولة هذه المرة، نجد في اسم «بيعانخي» سلالة الشمس ـ على حد تعبير كهنة أرمنت، الملك الكوشي العظيم الذي امتدت سنوات سلطانه في الفترة من751 وحتى 716ق. م ـ ضالّتنا: لأنه أقدم جذر لغوي يمكن معرفته دالّ على علَم كوشي يمكن الاستيثاق والتثبت من حضوره في مدونة ووثائقيات تاريخ السودان القديم، يتضمن مسمّى «عَنَج». وأول من ابتدع الفرض اللغوي في التأسيس لأصول الجماعات المجهولة في تاريخ السودان المؤرخ البريطاني «آركل» الذي يرى أن كلمة فونج تعود إلى (fune) وهو أحد ملوك «كانم»، كما أن المعنى اللغوي للكلمة يعني «اللثام» وكان من عادة الملوك في تلك المنطقة أن يتلثّموا. هكذا برر «آركل» لفرضه. لذلك لا نرى مشاحة في مضاهاة منهج «آركل» في بحثنا عن الأصول التي يتحدر منها العَنَج، ولكننا كما أسلفنا سنقدّم فرضنا مدعوماً بأطروحات الألسنية الحديثة والحوامل الثقافية مما يجعلنا نتقدم بخطوة على طرائق «آركل». وإن كنا نرى في بعض تناولنا هنا صوفية نصية، أو ميتافيزيقيا تاريخية حتى، تورّطنا فيها. وذلك لشُحّ المظانّ والمصادر الأولية، في مدونة تاريخ السودان القديم والوسيط، التي يمكن أن تقدم لك قليلاً يغطي الفجوات في هذا الذي نتناول أو حتى في غيره.

وفرضية إبدال «الخاء» «جيماً» في كلمة أو مسمّى «بيعانخي» أو العكس سنعرض لأسبابها بعد قليل. فبحسب منهجنا الذي يحاول إنشاء تسلسل زمني موضوعي جديد يحدد تاريخ الظواهر بحسب مدة فاعليتها وليس بزمن حدوثها، وهذا يصحّ على الظواهر المادية والروحانية، وهي أطروحة ابتدعها التاريخ الجديد. ومن أهم دواعي الاستعانة بها هنا: تشكيك كثير من الحفريات واللقيات الآثارية المتأخرة في صحة التسلسل الزمني للوقائع التاريخية، مما

يجعل البحث عن منهج آخر لبناء أحداث الماضي السحيق ضرورة موضوعية.

ويمكننا أن نقبض على فاعلية وبقاء «بيعانخي» كعلَم دال على حفدة وورثة في مسمى «عَنَج»، فوفقاً لتفسيرات «دي سوسور» مؤسس الألسنية الحديثة يمكننا أن نقبض على جملة أسباب موضوعية أدّت إلى هكذا إبدال: أوّلها أن اسم «بيعانخي» وُجد مكتوباً بالقبطية أو الهيروغليفية، فإذا اقتُبسَت حروف كتابة من لغة أخرى فقد لا تكون هذه الحروف مناسبة للقيام بوظائفها الجديدة، لأن لفظ «بيعانخي» أصلاً لفظ كوشي وليس قبطياً، كما أن اللغة في تطوُّر مستمر بينما الكتابة تجنح نحو الاستقرار، وبحسب «سوسور» تعمد «الإتمولوجيا» إلى تشويه الكلمات ذات الأشكال والمعاني غير المألوفة، فيتعزز هذا التشويه ويصبح دارجاً[36]. فمن المعروف أن مسمّى «عَنَج» لفظ متداول عبر اللسان الشعبي، وليس له من أثر كتابي مدون قبل المخطوطات الوطنية المتأخرة كثيراً عن حضور هذا المسمّى في واعية الناس. فمسمى «عَنْخ» في اللسان السوداني ثقيلٌ وغير مستساغ، لذلك تحوّل في اللسان العامي إلى «عَنَج» للسهولة واليسر، ويرد مسمى «بيعانخي» في مدونات التاريخ بعدة طرائق في الكتابة، فمرة نجده «بي عنخي»[37] وتارة «باي عنخي»[38] وأخرى «بيعنخي»[39] والأشهر «بعنخي». فهذه صوَر أربع صُحّف فيها الشقّ الأول للاسم، والأظهر أنه يتركب من مقاطع ثلاثة هي «با» أو «بي» أو «باي» وتعني: سيد الروح في الهيروغليفية، وأيضا تعني: كبش أو خروف، وفي اليونانية تعني: سلطة أو أرواح وأنفس[40] و«عا» التي تعني: باب[41] والمقطع الثالث وهو في الأصل «نجي» وليس «نخي»، ففي مؤلف سليم حسن: «مصر القديمة تاريخ مصر والسودان، عصر النهضة المصرية، يرد اسم بيعانخي بالجيم بدلاً عن الخاء وذلك في صفحة 17 معنوِناً فصله هكذا: «بيعنجي يوبّخ

جيشه»، ولكنه في بقية الفصول يورد الاسم بالخاء «بيعنخي»، مما يدلّل على احتمالية أن التصحيف «عبر التاريخ» شيء وارد وممكن جداً، وفي ما يلي مصنّف «المصري سليم حسن» سواءٌ أكان رسم الجيم خطأ مطبعياً أو قصداً محتملاً حتى يوفي مسطوره الكمال، فهو شاهد على سهولة الإبدال!. و«الياء» الأخيرة في الاسم رسمٌ لنطق الكسرة، و«نج» تعني في الهيروغليفية: يحمي، ينقذ[42]، ومن هنا نجد أن اسم الملك «بعنخي أو «بعنجي» يتفق تماماً مع دوره المميّز في المنظومة الاجتماعية للدولة الكوشية، ويعني الباب السيد وحامي ومنقذ الأرواح والأنفس (ويذكر «النهن» أن بيغنخي سليل الإله أتاه)[43] ومن هنا فقط يمكننا أن نقبض ولأول مرة على معنىً موضوعيّ لمسمى «عنج»، الذي يعني باب، حامي الأنفس والأرواح، أو المدخل للإله الشمس، أي «كهنة الله». كما وتعني كلمة «عنج» ـ هكذا اسم واحد ـ في الهيروغليفية: القليل من الناس[44]. والأظهر أنها توصيف متأخر لهؤلاء الملوك الكهنة فهم نخبة المجتمع وأقليته من الأمراء والقادة.

وبهذا الرسم والدلالة جاء أيضاً معنى «عنج» في معاجم العربية: (عَنَجَ) الشيء عنجاً جذَبه، يقال: عَنَجَ رأسَ البعير. عَنَجَ البعير: ربَطَ خطامه في ذراعه وقصَّرَه، وعَنَجَ الدّلو: شدّها بالعِنَاج[45]. (العِنَاج): زمام البعير، وحبل أو سَير يُشَدّ تحت الدلو، ويتصل طرفاه من أعلاها بما تتصل به آذانها، فإذا انقطعت آذانها أمسكها أن تقع في البئر. والعِنَاج صُلْب الرجل ومفاصلُه. والعِنَاجُ من الأمرِ مِلاكُه. والجمع: أعنِجَةٌ وعُنُجٌ. يُقال: هذا قولٌ لا عِنَاجَ له: أُرْسِل بغير رَوِيّة[46]. وعلاقة اللغة العربية بالهيروغليفية أو القبطية علاقة جد وثيقة، فهناك كلمات لا تعد ولا تحصى موجودة في قاموس اللغة الهيروغليفية وموجودة أيضاً في معاجم العربية: منها على سبيل المثال مادة «ب ر ك» ومادة «خ ت م»[47].

ومن المعروف في حقل الألسنية أن الكتابة تتأخر عن اللفظ عبر القرون، أي أن اللفظ ومنطوق الكلمة يتحرك إلى سيرورة جديدة، بينما الكتابة تقبع حيناً طويلاً في رسمها. فالكتابة تميل إلى السكون واللفظ يميل إلى الحركة، فمن الأرجح أن لفظة «عَنْخ» الجهيرة في علم المصريات تحركت في منطوقها في السودانية القديمة إلى «عَنَج». ويدلّل لنا «سوسور» على هكذا حال سائد في اللغات. ففي كتابه «علم اللغة العام محاضرات في علم الألسنية» يوضح لنا هذه الظاهرة الألسنية، ضارباً المثال بكلمة (roi loi)، على هذا النحو:

القرن الحادي عشر الكتابة:rei lei اللفظ: rei lei.

القرن الثالث عشر الكتابة: roi loi اللفظ: roi loi.

القرن الرابع عشر الكتابة:roi loi اللفظ: roe loe.

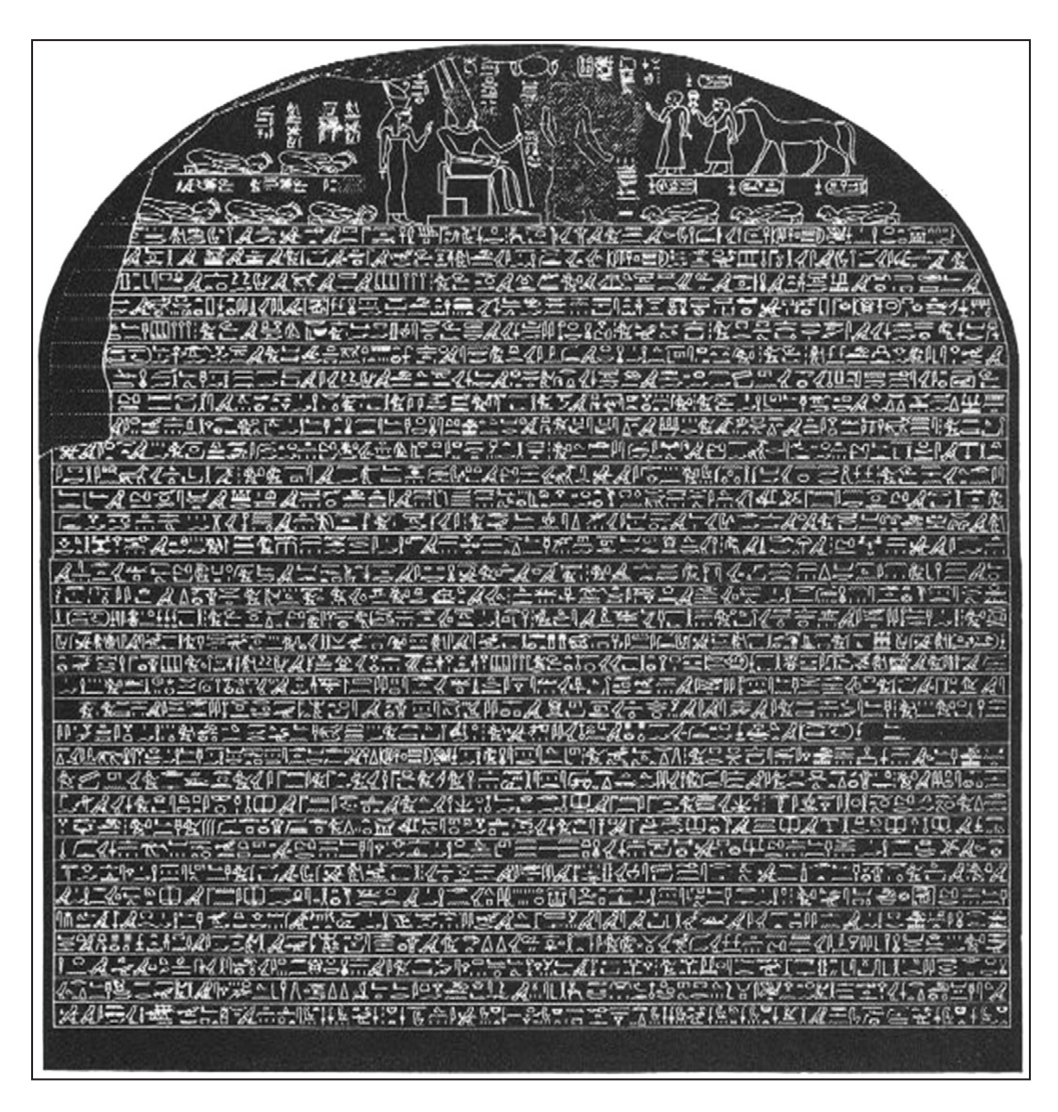
القرن التاسع عشر الكتابة:roi loi اللفظ:rwa lwa.

ومن جهة أخرى يعِدّ «سوسور» اللغة المشتركة مسؤولة إلى حد ما عن الوحدة العرقية. وهذا يعني أنه ليس بالضرورة أن ترتبط قرابة الدم والوحدة اللغوية، لكن تعتبر اللغة في الألسنية الحديثة وثيقة تاريخية ضمن حدود الوحدة الاجتماعية والصيغ الثقافية المشتركة(48)، وهل يمكننا أن نقبض في وثائقياتنا المدونة على شواهد تؤكد على هكذا وحدة اجتماعية، بحسب منهجنا المشتغل على فاعلية الأحداث والدلائل الثقافية في رسم تراتبية جديدة تتخطى التسلسل التاريخي المعروف وتنهض على قوة بقاء الموروث دليلاً على واحدية الأصل؟. إن المتوارث الثقافي بوصفه موصولاً بمنبت المنشأ، ويحتشد بواصِلات عميقة تحت التقاليد والأعراف الثقافية الجديدة، يمكنه أن يمدنا بشاهدٍ جدّ قويّ في تأكيد فرضنا الذي يرجح نسبة العَنَج وانحدارهم من مؤسسي الدولة الكوشية القديمة. إذا ما قبضنا في عوائد القوم المتأخرة

على كبير تشابه لم تمكن أن تأتي إلا من أصل قديم، فإن بقاءها عند العَنَج لهو دليل قوي على استمرارية فاعليتها، مما يجعل منها حدثاً اجتماعياً وثقافياً يحسم مقبولية فرضنا لجهة أن العَنَج جماعة لم تنشأ إلا في عمائر النيل، على الأقل كدليل ثقافي وحضاري وليس جينياً. لأن الفرض العرقي «الجيني» ونقاء النوع محض افتِيات وتدليس يتشبه بالعلمي؟.

هذا المحمول الثقافي المنقول عبر الأسر المتوارثة منذ حضارة المجموعة (س) قبل 2240ق. م نجده في ممالك «النوبة» التي جاءت بعد المملكة المرَوية. فنجدها قد ورثت نظام الإقطاع المركزي من مملكة مرَوي القديمة مع الاختلاف في الظروف التاريخية[49]، كما ورثوا تقاليد الملكة الأم. أو دَور الأم في تسيير شؤون المملكة المرَوية القديمة، كما كانوا يتمتعون بسلطة سياسية ودينية في آن واحد. أي كانوا يجمعون بين السلطة الزمانية والروحية[50]. ومن بين هذا المتوارث أيضا، عادة توريث ابن الاخت وابن البنت دون ولد الصلب[51] وانتخاب الملك بواسطة الآلهة[52]، وقتل الإخوة إذا وصل البكر إلى الحكم لدرء التنافس واستقرار السلطان من النزاع. ففي العهد الكوشي القديم نجد أن كيفية وصول «تهارقا» ابن بيعانخي إلى العرش غير معروفة، (في إحدى لوحاته التي نقشها في معبد الكوّة وُصِف اعتلاؤه العرش بأنه معجزة [53]، وذلك لأنه الأخ الأصغر لـ«شبتاكا» مليكه الذي سبقه على اعتلاء العرش، فنجاته من القتل الطقسي واعتلاؤه العرش الكوشي كان بالفعل معجزة. وقد أورد المؤرخون العرب أسماء الممالك المكوّنة لمملكة علوة المتأخرة عن الدولة الكوشية القديمة، ومن بين هذه الممالك أوردوا مسمّى مملكة «الأنَج»[54]. ففي التاريخ نجد الثابت والمتحول وهذا المحمول الثقافي آنفا الذّكر يمثل الثابت في تاريخ حوض النيل عبر القرون، والذي بالمحصلة ينطوي على الثابت الكوشي الذي ظل ولحقب طويلة بيتاً للحكم في عمائر حوض النيل.

وفي خلاصة هذا التطواف يمكننا أن ندّعي نسبة العَنَج إلى الأسرة الخامسة والعشرين وجهيرها بيعانخي هذا الملك سليل الشمس الذي عثر «ريزنر» على قبره في جبانة الكرُو، كما عَثَر في جبل (برقل) أو (بركل) على لوحة ضخمة دوَّن عليها بالتفصيل وبالخط الهيروغليفي انتصاراته على ملوك مصر السفلى والوسطى. وهو يقيناً فرضٌ مثل ما له من راجحات فهو أيضاً قابل للدحض.



لوح بيعانخي

(عُثر في جبل (برقل) أو (بركل) على لوحة ضخمة دُوّنت عليها بالتفصيل وبالخط الهيروغليفي انتصارات «بيعانخي» على ملوك مصر السفلى والوسطى.

هوامش الفصل الثاني:

(1) مكي شبيكة، السودان عبر القرون، دار الجيل بيروت1991.

(2) د. أحمد المعتصم الشيخ، مملكة الأبواب المسيحية وزمن العَنَج، ط1 القاهرة 2002م، مركز الدراسات السودانية، ص43.

(3) المصدر السابق، ص43.

(4)المصدر السابق، ص47.

(5) المخطوطة، ص26.

(6) د. أحمد المعتصم الشيخ، مصدر سابق. ص، 49.

(7) المصدر السابق، ص42.

(8) المصدر السابق، 63.

(9) المصدر السابق، ص41.

(10) المصدر السابق. ص49.

(11) مرويات شفاهية وجدها الباحث في المناطق المذكورة.

(12) مكي شبيكة، مصدر سابق، ص27.

(13) د. أحمد المعتصم الشيخ، مصدر سابق، ص65.

(14) المصدر السابق، ص10.

(15) المصدر السابق، ص47، 48، 49.

(16) المصدر السابق، ص55

(17) المصدرالسابق، ص56.

(18) المصدر السابق، ص63.

(19) يوسف فضل، مصدر سابق، ص25.

(20) د. أحمد المعتصم الشيخ، مصدر سابق، ص63.

(21) قريفت، ص110.

(22) تاريخ وادي النيل، ص27.

(23) المعجم الوجيز، الخط الهيروغليفي في الدولة الوسطي، 2007م الهيئة المصرية للكتاب، ص62.

(24) المصدر السابق، ص62.

(25) انظر موسوعة حضارة العالم لهوميروس.

(26) مكي شبيكة، السودان عبر القرون، دار الجيل بيروت1991، ص42

(27) S. J. D. Cohen، Josephus in Galilee and Rome، his Vita and Development as a Historian، Leiden 1979، p. 33-34.

(28) بازل ديفدسن، ت. جمال محمد أحمد، أفريقيا تحت أضواء جديدة، ص328، 329.

(29) توماس م. بولين، القدس بين التوراة والتاريخ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط

ا، ص168، 169.

(30) ميرغني أبشر، موت وثن، ط1، ص11.

(31) يوسف فضل، مصدر سابق، ص38. ودلالة مسمى هيكل افادنا بها د. أونسة عثمان أونسة رئيس مجلس شورى العبدلاب.

(32) توماس م. بولين، القدس بين التوراة والتاريخ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ا، ص169.

(33) تاريخ وادي النيل، ص20.

(34) تاريخ وادي النيل، ص23.

(35) منار عبد الفتاح، القدس العربي، 6/12/2015م.

(36) أنظر دي سوسور، علم اللغة العام:م حاضرات في علم الألسنية، ت. يوئيل يوسف عزيز، آفاق عربية، 1985م، ص45، 46، 47، 49، 196.

(37) بي عنخني بن حريحور في عهد الأسرة الحادية والعشرين، تاريخ وادي النيل، ص111.

(38) تاريخ وادي النيل، ص114.

(39) تاريخ وادي النيل، ص130

(40) المعجم الوجيز، الخط الهيروغليفي في الدولة الوسطي، 2007م الهيئة المصرية للكتاب، ص83.

(41) المعجم الوجيز، الخط الهيروغليفي، سابق، ص49.

(42)) المعجم الوجيز، الخط الهيروغليفي، سابق، ص150

(43) تاريخ وادي النيل، ص131.

(44) المعجم الوجيز، الخط الهيروغليفي، مصدر سابق، ص54.

(45) انظر، ابن منظور، لسان العرب، باب الجيم.

(46) انظر، ابن منظور، لسان العرب، باب الجيم.

(47) انظر سعد عبد المطلب العدل، الهيروغليفية تفسر القرآن، ط1، مدبولي2002م، ، ص22، 23.

(48) دي سوسور، مصدر سابق، ص245.

(49)السر عثمان، تاريخ النوبة الاقتصادي والاجتماعي، ص70.

(50) د. مصطفى محمد مسعد، الإسلام والنوبة، ص85، 89.

(51)السر عثمان، تاريخ النوبة الاقتصادي والاجتماعي، ص70.

(52) انظر السمحوني، نبتة ومرَوي، ص37.

(53) المصدر، ، السابق136، 137.

(54) د. مصطفى محمد مسعد، الإسلام والنوبة، ص85، 89.

الفصل الثّالث

الفُوْنـج الملوك الآلهة

في هذا المبحث من أُغلوطتنا سنتعرض لمجمل الأطروحات التي افترضها المؤرخون والبحاثة للأصول التي يتحدر منها سلاطين وعشيرة الفونج، والتي لم تتعدّ أربع فرضيات على الأكثر. إذ أن هنالك ثلاث فرضيات جهيرة في مدونة التاريخ السوداني وهي:

1. فرضية الأصل الأمَوي.
2. فرضية الأصل الشُّلكاوي.
3. فرضية الأصل البرناوي.

أما الفرضية الرابعة فهي من ابتداع الباحث الأمريكي «جاي سبولدنغ»، والتي تسيّدت سِفره الماتع «عصر البطولة في سنّار»، فملوك السلطنة الزرقاء عند الباحث الأمريكي هم من «النوبة» قولاً واحداً لا يناقش فيه ولا يُطرح للسجال. وهو فرض صادق في حدود الشائع والمتوطن في الواعية الجماعية عن ممالك السودان القديمة، ودلالة مسمّى نوبة آنئذ، وهي أُغلوطة عرضنا لها قبلاً في هذا الذي تقرأ. وتَوضَّحَ لنا مدى مخاتلة المسمّى وعدم دقة مدلوله، لذلك سنعرج مباشرة لمناقشة الأصول الأخرى.

• الأصل الأمويّ بين الميثيّ والحكاية الشّعبيّة

سنترحل في هذا الجزء من أُغلوطتنا ما بين تفكيك بنية الوثيقة التاريخية، للتعرف على ظروف إنتاجها من جانب، والارتكان إلى محمول اللغة والراسب الثقافي عند القوم من جانب آخر. بغرض محاولة الكشف عن الأصل الجذر لأسلاف الفونج. وهو الغرض الرئيس لهذه الأُغلوطة.

تدّعي الفرضية التي تنتصر للأصل الاموي، أن أصل الفونج يعود إلى بعض بني مروان الذين هربوا من العباسيين غبّ هزيمتهم في موقعة بوصير بالقرب من الأشمونين في صعيد مصر سنة 750م. فقد اختار هذا الفرع من بني مروان الحبشة ليلجأ إليها، ثم انتقل أحد أفراده إلى كرن في شمال إريتريا، حيث تزوّج من ابنة ملكها. وهذا الفرض الموغل في تخمينه يجعل من شرق الحبشة موطناً أولاً ثم السودان الشرقي موطناً ثانياً للفونج قبل زحفهم من جنوب النيل الأزرق إلى شمال الجزيرة(*). ويَسقط هذا الفرض إذا علمنا بعدم وجود وثيقة تاريخية تؤكد شيئاً من هكذا مسيرة لواحد من بني أمية، وليس في المصادر المعاصرة ما يؤيد هذه الفرضية. إلا أنّ ابنَيْ «مروان بن محمد» آخر خلفاء الدولة الأموية وهما «عبد الله» و«عبيد الله» هربا في نحو ألفين من أتباعهم إلى بلاد النوبة بعد أن سقطت الدولة الأموية في سنة 750م. ولم يسمح لهم ملك النوبة بالبقاء في بلاده خوفاً من إثارة حفيظة العباسيين عليه. فقرّرا العودة إلى الحجاز عن طريق باضع، وفي طريقهما عن طريق بلاد البجة قُتِل «عبدالله» في جماعة من أتباعه وعبر «عبيد الله» البحر إلى الحجاز، ومن ثم فليس هناك ما يؤكد بقاء فئة منهم منذ ذلك التاريخ(**). والبنية السردية للفرض الأموي تتموضع في خانةٍ بين الميثي والحكاية الشعبية، ولا تمتّ بصلة إلى الوثيقة الشفهية، وفقاً لهذه المقارنة:

وجه المقارنة	الميثولوجيا	الحكاية الشعبية	الأصل الأموي
الزمان	البدايات الأولى للكون غالباً	غير محدد	افتراضي
المكان	غير محدد (بيئة ما، في الغالب)	غير محدد	أماكن غير محددة (تخوم وأنحاء مجهولة)
الأسماء	موجودة (آلهة وأبطال خارقون)	موجودة (جحا، فاطمة السمحة)	لا توجد أسماء
القصد	تفسير الوجود في الغالب	الحكمة والعبرة	تفسير الوجود

ففرضية الأصل الأموي لا تؤرّخ لانتقالاتِ بطلها نحو الحكاية الشعبية، كما لا تحدد أماكن بعينها يمكن للمنقب أو الباحث الرجوع إليها، إنما فقط تشير إلى أنحاء جغرافية واسعة، لتتحد مع بنية الأسطورة والحكاية الشعبية في هذه الموتيفة، في الوقت الذي نجد فرضية الأصل الأموي لا تحدّثنا عن أسماء البتة، متخلّفة بذلك عن بنية الأسطورة والحكاية الشعبية في الآن ذاته، لكنها تتحد مع الأسطورة في القصد، أي الإجابة عن سؤال: من أين جاء؟. فوفقاً لهذا التحليل البنيوي لا يمكن لفرضية الأصل الأموي أن تكون وثيقة تاريخية يُعتدّ بها.

وقد تشكّك «بروس» في ادّعاء ملك الفونج النسب للدوحة الأموية الشريفة قائلاً: (إن تجعيد شعره وفرطحة قسمات وجهه وسواده يدلان على أنه من الشلك). ويعلّق يوسف فضل على قول بروس السالف في كتابه «مقدّمة في تاريخ الممالك» قائلاً: (ومع وجاهة ما أثاره بروس من تشكُّكٍ فإننا نخطئ إذا ظننا أن عروبة المرء تقاس بشكله وبلون بشرته فقط).

كما أن هذا السَّوْق السالف لانتقالات الأموي المجهول يمكننا أن نقرأه في سياق محاولة لتفسير الادّعاء الذي ورد في خطاب من السلطان «محمد بادي» إلى مانجل الفونج في الشمال يَنسب فيه الفونج إلى عدد من السلاسل الأموية التي تصل المانجل وأقرباءه إلى «معاوية». وكانت ردّاً على حملة دعائية تُشيع أن الفونج «وثنيون من النيل الأبيض». وواضع الوثيقة السلطان «محمد بادي عجيب» ليس معروفاً في التاريخ(***). ويتوضح من هذا السرد أن الرواية من مَرْويات الآحاد التي لا يُعتدّ بها. والنكتة في هذه الحادثة أن مانجل الشمال، ولساعة مرسال السلطان، لم يكن على يقين من أصله وفصله، مما يؤكد حداثة هكذا ادعاء. إذ لم تخبرنا مدونة التاريخ السوداني قبل هذه الواقعة عن أصل أموي للفونج. كما لم يجد هذا الفرض قبولاً في المصادر التاريخية المتأخرة التي درجت على نعتهم بالنوبة. كما أن تاريخ هذه الوثيقة يوافق العهد الذي توترت فيه العلاقات بين الفونج والعبدلاب وساءت إلى أن اقتتل الطرفان في معركة كركوج حيث هُزم العبدلاب نحو سنة 1611م فهرب بعض زعمائهم إلى دنقلا حيث أعلنوا رأيهم صريحاً في نسب الفونج، ولم تَصْفُ العلاقات بين الفونج العبدلاب إلا بعد وساطة الولي الشيخ إدريس ود الأرباب[1]. والملاحظة الجديرة بالاهتمام أن الفترة الممتدة من سقوط الدولة الأموية وحتى ظهور دولة الفونج الأخير (1505م)، وهي ما تقارب السبعة قرون ونصف القرن، لم تستطع أن تصهر أو تميز أو تسير عنصراً واحداً، أو خصلة أو سمة أوخصيصة من خصائص البلاط الأموي العربي والإسلامي في بلاط السلطنة الزرقاء الأفريقية الكوشية الملامح والخصال جملة وتفصيلاً. كما عرضنا لبعض مظاهرها في الفصل السابق، إذ أننا لا نجد راسباً ثقافياً عربياً أو إسلامياً من رواسب الحقبة الأموية خلد لنا في التقاليد السلطانية في القصر السنّاري، فعلى سبيل المثال نجد أن كتبة خزينة السلطنة الزرقاء استنبطوا نظاماً لمسك الحسابات

يستعملون فيه مجموعة عقود وخرز وهو نظامٌ للكتابة الرقمية ليس عربياً حتى العام 1700م[2].

• عمائد واهنة

في هذا المنحى من أُغلوطتنا لن نوغل في مناقشة الفرضَين الشلكاوي والبرناوي؛ إذ أن حضورهما في الدراسات والبحوث التي تتناول السلطنة الزرقاء وملوكها لا يتعدى كماليات البحث، فقد أُوْهِنت عمائد هذين الفرضين عند كل البحاثة المشتغلين في حقل الدراسات السودانية القديمة. فالفرض القائل بالأصل الشلكاوي للفونج بادَرَ طارحوه بِهدِّه، وصاحب هذه الأطروحة بالأساس هو الرحّالة «بروس»، الذي زار البلاط السنّاري عام 1772م، ومصدر معلومات «بروس» يعود إلى الروايات الشفهية التي نسبها إلى محدثه «أحمد سيد القوم» وهو من كبار موظفي البلاط، وقد اعتقد «بروس» أن هذه القبيلة من الشلك[3]. وقد تعرضت نظرية «بروس» للنقد من قبل عدد من الدارسين، كما وجدت معارضة شديدة من «شاتو» و«نادلر». وعيب هذه الرواية الأساسي أنه لم يرد ما يؤيدها في المصادر المتقدمة، ثم أن طبيعة العلاقات العدائية بين الشلك والفونج تجعل من المتعذر قبول مثل هذه النظرية[4].

ونظرية الأصل البرناوي طوّرها المؤرخ البريطاني «آركل» ونشر آراءه في مجلة (السودان في رسائل ومدوّنات) 1940م، ويرى «بالمر» أن هذه النظرية تقوم على التخمين، وهي أضعف النظريات (الثلاث) وقد فنّدها الأستاذ «هولت» حتى انهارت أهم مقوّماتها[5].

• (الفَنَج) بين اللّغة والمحمول الثّقافيّ:

في ظل شحّ المصادر الأحفورية البيّنة، نجد أن غالب الدراسات الأنثربولوجية تمسكت بالمنحى اللغوي، بديلاً «موقوتاً» لفكّ شيفرة

منابت الانحدار للسلالات الحاكمة في عمائر النيل القديمة. مثالنا في ذلك البريطاني «آركل» حين راح يدقّق في مسمى فونج، لينتهي بهم إلى الأصل البرناوي سابق الذكر. و لم يقف البحث في أضابير اللغة عند حد محاولات الاستهداء إلى الأصول القبَلية، بل «مشى» ليجذّر للانحدارات الثقافية، فنجد أن «دميتري مكس» في نشرة المعلومات المروية، و«جون هارقريف» في الكتابات الأفريقية، قد راحا يبحثان عن مرَوية أو كوشية الفونج في لغة وألقاب الحقبة السنّارية، ليجدا أن كلمة «قارمول»، على سبيل المثال،، التي يخاطب بها الفُوْنْجاوي، مستمدة من التراث المرَوي القديم، وهي مركبة من مقطعين هما «قور»: وتعني «ملك» و«مل» وتعني «جيد»[6].

ومن هنا نقبض على منحى مقترحنا الذي يموضع سلاطين وملوك الفونج كامتداد طبيعي وورثة دم وثقافة وسلطان للسلالات النيلية الحاكمة لعمائر النيل منذ أزمان سحيقة. وليس لهم أدنى علاقة بأي مجموعة عرقية أو ثقافية لا نوبية مهاجرة من الغرب، ولا جنوبية من الجنوب، ولا عربية أموية من الشرق. فهم ذرية العَنَج الكوشيين السود، ففي المخطوطات الوطنية نجد دائما مسمى «فَنَجَ»=«عنج» وتكاد أن تكون هذه لازمة لهذه المخطوطات باختلاف نسخها، فنجد في النسخة المصرية المحفوظة تحت الرقم 18 وهي أقدم المخطوطات، يَرد اسم فَنَجَ بهذه الدلالة في أكثر من موقع، فنجدها حين تتحدث المخطوطة عن نشأة مدينة اربجي: (وخُطّت مدينة سنّار، خطّها الملك «عمارة دُونْقُس» وهو أوّلهم، وخُطّت مدينة أربيجي قبلها بثلاثين سنة، خطّها «حجازي بن معين»، وعلى هذا يتضح أن عمارة أربجي في مدة الفنج)[7]. ليصححها محقق المخطوطة في المتن بالعَنَج، موضحاً أن الفنج البيت الحاكم لم يظهروا في سنّار إلا بعد التسعمائة هجرية. وفي مخطوطة باريس، وأيضاً مخطوطة القاهرة، نجد أن الرسم والدلالة لمسمّى فَنَجَ=عَنَج يتكرر حين يتناول كاتب الشونة

الحلف الفنجاوي العبدلابي: واتفق «عمارة» المذكور مع «عبد الله جماع» القريناتي من عربان القواسمة... وتمت كلمتهم على محاربة النوبة وهم الفنج[العَنَج] ملوك سوبا وملوك قرّي، فتوجه عمارة وعبدالله جماع المذكوران بما معهما من الجيش وحاربوا الفنج[العَنَج] وقتلوهم وأخلوهم من سوبا[8]. فكيف لنا أن نعدّ هذا الإصرار في تكرار الترادف والدلالة لـ فنج=عنج خطأً وقع فيه كاتب أو ناسخ المخطوطات إذا لم يكن هناك ما يؤيد ذلك؟.

والأظهر أن التمييز بين مسمّى فونج وعنج ظهر في فترة متأخرة لعب فيه انتساب الفونج المتأخر إلى الإسلام وإلى البيت الأموي على وجه الخصوص القدح المعلى، مما جعل المصادر تصمت عن الأصل الوثني الكوشي للفونج، وتغيّب أي انتماء مسبق للفونج إلى دولة علوة المسيحية، حتى يتعزّز الإنتماء الأصيل والأوّلى إلى الإسلام والعروبة.

وفي تخوم أخرى، عندما كان تجار القرن التاسع عشر يستكشفون ما وراء الحدود الجنوبية والغربية لسنّار، وحين قابلتهم شعوب لم يكونوا يعرفونها قبل ذلك الوقت، مثل الأرمو، والدينكا، والمابان، والفرتيت، وهي ليست على القطع من الأشراف والعباسيين، ابتدع لها النسّابة في المدن الشمالية وفي المجتمعات الدينية، بسخاء إنساني تفتقر اليه البايولوجيا، سلاسل نسب عربية محكمة[9]. وهو على الأرجح الشيء الذي فُعل قبلاً للفونج في موطنهم البديل إمارة لولو.

وكلمة فونج تعني: البيت الحاكم، وهو مسمى لازَمَ الفونج قبل تأسيسهم للسلطنة، مما يعني حدوث ظروف تاريخية أدت إلى إبعادهم عن ممارسة الإمارة على الناس حين من الزمان. وهو فرض سنعرض لمعضداته لاحقاً. ففي لغة الفور والنوبة والدنقلاوية، وهي لغات كوشية بحسب تصنيف علماء اللغات، نجد أن كلمة «فو» تعني نافخ الأرواح، وكلمة «نج» تعني يسأل، يستشير[10] أي

أن المعنى الحرفي لكلمة فونج: يستشير أو يسأل الآلهة، هذا إضافةً إلى محمولها الثقافي اللاحق «بيت الحكم». ونجد مضمون هذه الدلالة حرفياً ـ استشارة الآلهة ـ في ممارسة البيت الحاكم في الفترة المرَوية، كما نجدها أيضاً عند سلاطين الفونج في الدولة السنّارية، فقد كان الكوشيون سكان نبتة ومرَوي ينتخبون الملك بواسطة الآلهة[11]، الشيء الذي نجده مفصّلاً عند كاتب الشونة الذي يسرد وقائع انتخاب الملك المرشح في السلطنة الزرقاء من سلالة عين الشمس (آتون) كما كان جده بيعانخي سليل آتون. ويفصل ذلك كاتب الشونة: (فحين يُملّكون لهم ملكاً جديداً يزوّجه من نسل تلك المرأة ويسمّونها «ابنة عين الشمس» ويحملونها على عنقريب من خشب السرطان إلى حوش الجندي ويحبسوه به سبعة أيام، ثم يخرج به السلطان إلى محل معروف لهم فيه عوائد، تخرج لهم من الأرض يتفائلون بخروجها ويتشائمون بعدم خروجها، وهي باقية بهم حتى انتهى ملكهم والله أعلم)[12].

ويتساءل المرء عن هذه العوائد؛ هل تمتّ بصِلةٍ إلى ما حكانا عنه «نعوم شقير» في تاريخه عن: (عادة النوبيين منذ القديم يذهبوا كل سنة إلى هيكل إيسس في جزيرة الفنتين ويأخذوا أحد التماثيل إلى بلادهم فيستخيرونه في شئونهم ثم يرجعونه إلى الهيكل، ففرض عليهم ألا يدخلوا مصر فسألوا مكيمينوس أن يأذن لهم في زيارة الهيكل ـ فتعاهد معهم على ذلك ـ وبعد موته نقضوا المعاهدة ودخلوا بلاد شيبة وأعادوا عبادة إيسس وسرابيس وذلك بعد أن بطلت عبادة الأوثان)[13].

ويذهب سبولدنغ إلى أن نظام الوراثة عن طريق الأم عند الفونج، والاحتفاظ برهائن من أولاد الحكّام ـ حكّام الإمارات والأقاليم ـ، إضافة إلى أن طقس قتل الملوك، يُرجع صدى مؤسسات الماضي البعيد في تاريخ السودان، ويعطي دليلاً على

استمرار هذه المؤسسات[14]. وبرغم الهنَّات والتحريفات المتوقع ورودها في أي وثيقة تاريخية، إما بعامل الزمن أو أدلوجة الناقل وهويته الثقافية، إلّا أن كاتب الشونة قد قضى على كل احتمالية أو فرض أو تخمين في تنسيب عوائد القصر السنّاري لغير جذره القديم هناك في ممالك الكوشيين القديمة، وليس في البلاط الأموي الشامي أو الأندلسي. الشيء الذي يجعلنا لا نُقِيم كبير وزن للرواية التي تُرجع أصل الجدة «عين الشمس» إلى رجل عابر سبيل قادم من السافل، كما وردت الحكاية في مسطور سبولدنغ «عصر البطولة في سنّار» على هذا النحو: (فأول مُلكهم مما تداول في ألسِنة الخلق أن ابتدأ أمر الفونج كانوا بمحل يعرف بـ لولو، والشائع أن كبارهم كانوا يجتمعون عند كبيرهم ويأتون بالطعام فيأكل من سبق الكلوة ويقيمون، حتى قدم رجل من السافل فنزل بينهم، ونظر في أحوالهم فشار عليهم، وصار كلما جاء طعام يحبسه حتى يجتمعوا فيقوم ويفرقه عليهم، فكانوا يأكلون ويفضل الباقي، فقالوا رجل مبارك لم يفارقنا، فزوّجوه بنت ملكهم التي ولدت له ولداً، وعندما يُملّكون ملكا جديداً يزوجوه من نسل تلك المرأة ويسمونها «بنت عين الشمس»)[15]، ويتوضح وَهْن هذه الرواية في عبارتي «مما تداول في ألسِنة الخلق» و«والشائع»؛ مما يجعل الرواية مجهولة المصدر والنسب. وبيت العنكبوت في هذه الأقصوصة عبارة «فيأكل من سبق الكلوة» في مجتمع رعوي لا تندر فيه الكلاوي حتى تغدو مائزة يستبق عليها القوم. كما تُصوِّر الأقصوصة مجموعة من الرعاع الأفارقة، وليس بيت ملك له كبير، في انتظار رجل من السافل يعلمهم الادخار أو الانتظار في مجتمع عرف الشّوَن وصوامع تخزين الغلال منذ آماد سحيقة.

والأظهر أن الرواية تهدف إلى قطع سلسلة نسب الفونج بملوك الشمس الكوشيين، وذلك بالاحتيال على مسمى «شمس» الضارب بالرسوخ والمقترن بالأصول الفنجاوية آنئذ. في الوقت

الذي تهدف فيه الرواية، من جانب آخر، إلى ربط نسب سلالة الملك السنّارية بعابر السبيلِ العربي والأموي على الأرجح. لكل ذلك فالرواية تُبيّت قصديةً لتؤصّل لرسوخ وقِدم الإسلام في بلاط السلاطين الكهنة، والذي عُرف لاحقاً واشتهر في سنّار بالإسلام الصوفي الذي ليس له أدنى علاقة بصيغة الإسلام الأموي البرجوازية المعروفة، مما لا يجعل لذلك العابر من وجود أدلوجي لاحق ومؤثر في الثقافة السنّارية. كما أن مفهوم البرَكة بمعناها الذي يرد في الأقصوصة هو صوفي متأخر لا وجود له في الواعية الثقافية بهذا المضمون عند مجموعة من الرعاع الأفارقة كما صوّرتهم الحكاية المختلَقة.

والأرجح أن هذه الأقصوصة قد اختُلِقت في وقت متأخر وبعد قيام السلطنة. وهي مأخوذة برسمها من قصة «أحمد المعقور» مؤسس سلطنة الفور، وقد أورد القصة «نعوم شقير» في تاريخ السودان ص 441، 442: فقبيل العام 1444م سار «أحمد» في طريقه إلى أن بلغ جبل مرّة، حيث وجد أمةً من شبه السود عُرفت بالفور وعليهم ملك اسمه «شاو دُورشِيت»، وكان كأهله لا يخلو من السذاجة والجهل، فعلّمه أحمد بعض آداب السلوك والنظام، إذ غيّر من آداب أكلهم البربرية إذ اعتادوا أن يأكلوا كل ما تقع عليه أيديهم وفي أي وقت، فجعل لهم نظاماً دقيقاً وميقاتاً لوجبات الأكل فكثر الرخاء ورفرف السلم ألويته فأحبه الملك وزوّجه من بنته خيرة فلما دنت ساعة موته عين أحمد المعقور خليفة له). فمن الواضح جداً أن حكاية أحمد المعقور هي التي تناقلتها ألسنة الخلق، وتداولت في عمائر السلطنة، وفي مجالس العديد من النوبة والفور المهاجرة لسنّار، ثم وجدت طريقها إلى المدونات الوطنية التي كُتبت في القرن الثامن عشر، مع بعض التحويرات والإضافات الطفيفة، لتكون مصدرنا الوطني الوحيد الذي يخبرنا بأصول ملوك الفونج، فحكاية أحمد المعقور هي الأقرب إلى الحقيقة وذلك

لاحتوائها على تواريخ محددة، وأسماء لشخوص وأماكن محددة.

فكل عوائد القصر السنّاري لم تكن غير نيلية الطقس، وليس لها أدنى علاقة بالإسلام الصحراوي أو النوبية الجبلية المهاجرة غير النيلية، إذ (... تنتهي مراسم الاحتفال ـ تنصيب الملك ـ بأن ينتقل موكب السلطان إلى نهر النيل الأزرق حيث يدخل الحاكم الماء حتى يصل إلى رقبته فيغطس رأسه، وبهذا تنتهي الطقوس والتقاليد ويستكمل الحاكم مراسيم تسلم السلطة الشرعية). هذه الفقرة وردت عند «الشاطر بصيلي» في مسطوره المعنون بـ: «معالم تاريخ سودان وادي النيل»[16].

ومن أقوى الرواسب الثقافية القديمة التي تنتمي إلى عهد الملوك سليلي الآلهة يندرج الاعتقاد بألوهية السلطان في الواعية الشعبية وفق عدة اعتبارات منها:

1. في الموروث التقليدي السلطان لا يأكل أبداً[17].
2. مانح الأمن والخصب[18].
3. مانح الموت والحياة[19].
4. المستخرِج الفعلي - المعلم ـ للذهب[20].
5. أقوى التعاويذ والحجبات هي التي تُصنع بالقرب من قصر السلطان[21].

ويذهب كثير من الباحثين والموثّقين إلى أن طبيعة نظام حكم الفونج وتنظيماتهم تستمد كثيراً من جذورها من أنظمة الحكم في الممالك النوبية[22]. فنجد أن الملك يلبس طاقية بها خيوط حرير وذهب وقميصاً به حرير وخواتم ذهبية[23]، وكان يتلثم بقناع من حرير[24]، وصاحب كنيسة الجبل في مملكة علوة يلبس عمامة يبرز فيها قرنان. وهذا يدلّ على الطاقية أم قرنين، التي استمرت في عهد الفونج دليلاً على السُّلطة، مأخوذة من عهد مسيحي[25]. وبحسب

علم الإثنوغرافيا فإن الطاقية (أم قِرينات) تنتمي إلى عصر قبل مسيحي، لأنها رمز للسُّلطة ينتمي إلى الثقافة المحلية وليس إلى الثقافة الكنسية، فلا المسيحية القديمة أو الحديثة من علائم تتويجاتها الإكليريكية القرون (رمز الإله العجل أو إله الشمس في العبادة الآتونية). ففي كتاب د. مسعد (الإسلام والنوبة)، ص86، نجد أن ملك النوبة كان يرتدي قلنسوة (طاقية) ذات قرنين، كما أننا نجد طقس القتل في البلاط السنّاري يمتّ بصلة قوية إلى طقس القتل الملكي في الممالك الكوشية القديمة (حيث يختار الملك مجلساً مكوّناً لهذا الغرض ويأمر بقتل جميع إخوانه لإزالة فرص المنافسة والمؤامرة[26] في البلاط السنّاري. وقد عثرت البعثات الأثرية على عدد ضخم من الهياكل البشرية لذكور وإناث مكدّسة فوق بعضها، ولا نجد تفسيراً لهذه الظاهرة إلا أن الكوشيين كانوا يقومون بقتل جميع أتباع الملك وخدمه في يوم وفاته، ويدفنونهم معه ليقوموا له بنفس الخدمات الملقاة على عاتقهم[27]. والتفسير الأخير هو من تخمينات المؤرخ «شوقي الجمل» الذي يفسّر القتل السنّاري المتأخّر، بوصفه محمولاً ثقافياً قديماً موروثاً.

ويحدّثنا «بونسيه» و «جيوڤاني باتستا بروتشي» عن بروتوكول مقابلة الملك في القصر السنّاري بأنه على الزائر أن (يخلع نعليه وطاقيّته ويعرّي الكتفين من الملابس، وينزلها حتى الخصر ويقوم حاني الرأس ويضع الجبهة على الأرض أمام السلطان)[28]. وهذا البرتوكول يكشف عن مضمونية الملك الإله في الإرث الكوشي القديم الذي لا يمتّ بصلة إلى الإسلام الذي يبغض طقوس الانحناء والسجود لغير الله. وتروي لنا مدوّنة التاريخ الوطني أن (شاع الدين ود التويم (1600–1650) زوج من ابنة السلطان بياكي وتعني في اللغة المَروية: النجمة[29]. وفي مملكة تقلي وهي واحدة من إمارات دولة الفونج يطلق على الملكة الأم لقب «أرتيه»وهو لفظ كوشي قديم يعني «إله»[30] كما أن لقب

بادي الذي أطلق على ملوك الفونج: يعني في الكوشية القديمة «المزارع» بوصفه مانح الخصب، والشاردة الوحيدة التي وصلتنا لتحدثنا عن البنية المورفولوجية لسلاطين وملوك الفونج جاءتنا عن طريق كاتب الشونة، فبعد أن يصف لنا السلطان بادي أبو دقن (1645م) بالشجاعة والكرم، ينتقل بنا إلى الوصف الشكلي للسلطان ويقال: كان عرض صدره ثلاثة أشبار، كما يصف الفنج عامة بأنهم «شداد طوال غلاظ»[31]، هذا الوصف المورفولوجي للسلطان بادي أبو دقن وللفنج عامة نجده يتناسب تماماً مع الروايات الشفهية التي تصف العَنَج بالعملقة مما يمكن عدّه راسباً جينياً لسلالة العَنَج أو الفنج كما تسميهم المدونات الوطنية. وهكذا نقبض على كثير من الراسب الثقافي الكوشي القديم في لغة وثقافة السلطنة الزرقاء وعلى وجه الدقة في البيت الفنجاوي العَنَجاوي الحاكم. ومن أوضح الأدلة على ذلك التعليق الذي أورده «الشاطر بصيلي» في هامش مخطوطة كاتب الشونة على هذه العبارة التي وردت في المخطوطة: (... ثم ملك بعده نول، وكان المذكور سيد قوم الشمس). ليكتب الشاطر معلقاً: يبدو من هذه التسمية أن العبارات المصرية كانت ولا تزال باقية وتتضح العلاقة بربط الموضوع مع التقاليد التي تراعى في ولاية الملك وشخصية الملك المقدسة[32]. هذا التعليق الصادق يرجّح الوشيجة الثقافية لملوك سنّار بسلالة الشمس الكوشية القديمة النابعة من آتونية معبد دلقو في النوبة العليا الذي أرسى دعائمه أخناتون.

من هنا يتوضح أن أُغلوطتنا تفترض أن الفونج هم أحد البيوت الحاكمة الوثنية من قسم الكوشيين العَنَج. والذين خرجوا من سوبا إثر انشقاقات وانقسامات لعب فيها ظهور الدين المسيحي في مملكة علوة وسيطرة النوبة المهاجرة على شؤون الدولة على وجه التحديد دَوراً ميّزاً، فعلى الأرجح هُزمت الوثنية على أيدي المسيحية المهاجرة المدعومة من بلاد الأحباش وخرجت

من سوبا مدحورة للتوطّن في إقليم فازوغلي أولاً على الأرجح، ويعضد فرضنا هذا «ديڤيد روبيني» الذي زار السودان في العام 1521م لينتهي إلى أن موطن الفونج الأولي هو فازوغلي. كما ورد في مدوّنة التاريخ أن الفونج أول أمرهم أنشأوا إمارة في أعالي النيل الأزرق يقال لها شيبا.



القلنسوة (طاقية) ذات قرنين (راسب كوشي)

الطاقية أم قرنين، التي استمرت في عهد الفونج دليلاً على السُلطة، مأخوذة من عهد مسيحي. وبحسب علم الإثنوغرافيا فإن الطاقية (أم قِرينات) تنتمي إلى عصر قبل مسيحي، لأنها رمز للسُلطة ينتمي إلى الثقافة المحلية وليس إلى الثقافة الكنسية، فلا المسيحية القديمة أو الحديثة من علائم تتويجاتها الإكليريكية القرون (رمز الإله العجل أو إله الشمس في العبادة الآتونية).

فقد سجل «ديڤيد روبيني» في يومياته أن عمارة دُنْقُس «يسكن على النيل ويسمّي مملكته شيبا وعاصمتها لامول (Lam'ul)، وهو طرح قوي يؤيده مُسَمَّى المكان الذي يعني في الهيروغيليفية «بدل وغير»[33] مما يعني نزوح الفونج عن موطنهم الأصلي واستبداله إلى حين توافر مقومات العودة. وقد حاول الفونج استعادة مُلكهم من أيدي النصرانية في عدة محاولات بعد أن تحوّل البيت الحاكم من الوثنية المحضة إلى الإسلام الصوري في أرض التجوال بتأثير من التجار والمهاجرة العرب النسّابة. ويعضّد فرضنا هذا اعتقاد «يوسف فضل» أن أسلاف الفونج ربما يكونوا هاجموا مملكة علوة في العام 1290م[34]. ويشير «نعوم شقير» إلى أنه يؤخذ في التواريخ التقليدية أنه قامت في شرقي النيل الأزرق مملكة عرفت بمملكة العَنَج، وبقيت على النصرانية نحو ألف سنة. ويورد «شوقي الجمل» في تاريخ سودان وادي النيل صورة لهكذا صراع: كان هناك ضعف وانقسام في الأسرة المالكة إلى عدد من الأمراء والمتنافسين على العرش، مما أدى إلى ضعف السُّلطة وعجزها[35]، ومما يعضد فرضنا أن (الفونج ظلوا يرجعون في قسَمهم إلى سوبا بلد الجد والحبّوبة) وما بين القوسين أورده «محمد إبراهيم أبوسليم» و«جاي سبولدنغ» في مجموعة وثائق Eighteenth century sinnar، الخرطوم 1992م. و(أول وصف لعمارة دُونْقُس عند «روبيني» أطلق عليه بوضوح لقب: ملك سوبا)[36]؛ اللقب القديم للملوك الفونج. ولقد أشار «جاي سبولدنغ» لغاية فرضنا الذي انتهينا إليه. وذلك حين أطلق في مسطوره الماتع «عصر البطولة في سنّار» توصيفاً يبين فيه المحمول الثقافي للسلطنة الزرقاء قائلاً: «نهضة جديدة لمملكة سوبا تحت اسم سنّار».

يترتب على هذا الفرض إقامة تراتبية جديدة لتسلسل الوقائع والأحداث في مدونة التاريخ السوداني، يُحَلّ وفقاً لها كثيرٌ من التعارض والتناقضات والاستفهامات التي اعتورت منطق

التحقب والتزمين لأحداث تاريخ السودان الوسيط. وهذا ما نعرض له في الفصل القادم من أُغلوطتنا هذه.

هوامش الفصل الثالث:

(*)د. الشيخ الأمين محمد عوض، إسهامات المؤرخ مكي شبيكة في كتابة تاريخ مملكة الفونج، التنوير المعرفي"ورقة".

(**) يوسف فضل، مصدر سابق، ص58.

(***) جاي سبولدنق، عصر البطولة في سنّار، ت. أحمد المعتصم الشيخ، هيئة الخرطوم للصحافة والنشر، ط1، 2011م.

(1) يوسف فضل، مصدر سابق، ص58.

(2) جاي ص75.

(3) يوسف فضل، مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية الشرقي، 1450–، 1821، ص62.

(4) المصدر السابق63.

(5) انظر قيصر موسى الزين، فترة انتشار الإسلام والسلطنات، ص48، 49.

(6) دميتري مكس، نشرة المعلومات المَروية رقم 13 يوليو 1973 ص3، 12ص54 كتابات إفريقية لجون هارقريف.

(7) المخطوطة، ص26.

(8) يوسف فضل، مصدر سابق، ص35.

(9) جاي، ص181.

(10) المعجم الوجيز، الخط الهيروغليفي، سابق ص150.

(11) انظر السمحوني، نبتة ومرَوي، ص37.

(12) مخطوطة كاتب الشونة، ص4.

(13) نعوم شقير، تاريخ السودان، ص43.

(14) جاي. ص52.

(15) جاي سبولدنق، عصر البطولة في سنّار، ت. أحمد المعتصم الشيخ، هيئة الخرطوم للصحافة والنشر، ط1، 2011م، ص122–121

(16) الشاطر بصيلي: معالم تاريخ سودان وادي النيل، ص114.

(17) جاي ص68–61.

(18) جيمس كوانم با ص81.

(19) أوفاهي، جاي سبولينغ، ممالك السودان (لندن1974)، ص18.

(20) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(21) جاي124.

(22) انظر د. أحمد المعتصم الشيخ، مملكة الأبواب المسيحية وزمن العَنَج، ط1 القاهرة

2002م، مركز الدراسات السودانية ص89.

(23) كرمب، ، مصدر سابق، ص 78.

(24)، spalding p. 41-42 سنة 1974م

(25) مكي شبيكة، السودان عبر القرون –دار الجيل بيروت 1991م/ص27

(26)جاي، ص77.

(27) شوقي الجمل، تاريخ سودان وادي النيل، ص58.

(28) بونسيه، البحر الأحمر، ص103-102، جيوڤاني باتستا بروتشي.

(29) جاي ص45.

(30)جاي، مصدر سابق، ص51.

(31) كاتب الشونة، ص28ص30.

(32) المصدر السابق، ص40، 41.

(33) المعجم الوجيز، الخط الهيروغليفي، سابق، ص251.

(34) قيصر موسى الزين، فترة انتشار الإسلام والسلطنات (1821-641)، 1998م، ص48.

(35) شوقي الجمل، تاريخ سودان وادي النيل، ص227.

(36) Hilleson. s. ”David Reubeni. an early visitor to sennar. Sudan ،p59 Notes and Records 193

الفصل الرّابع

تَزْمِينٌ جديد

لم يكن ما انتهينا إليه في الفصل السابق نابعاً من أي غرض مسبق، بل على العكس من ذلك كنا نودّ أن نسطر مطلوباً يدشِّن، بـ «عِدَّة» معاصرة، أطروحات مَن سبقَنا إلى دراسة مدونات تاريخ السودان. لكن انتهت بنا قراءة وقائع هذه المدونات إلى ما طالعته في الفصول السوابق من مضامين جديدة لنحوت قديمة. ولم يكن الأمر هنا نابعاً من غرض مضمر كما أسلفت لك، إنما هي نتائج موضوعية لقراءة ناقدة غدت فيها منصة طبيعية لإطلاق تراتبية جديدة أو تزمين جديد لأحداث تاريخ زمن الفونج، ذلك التزمين الذي أصبح يمثل ضرورة معرفية بحد ذاته في ظل حالة عدم اليقين التي تنشر ظلالها على مدونة تاريخ السودان.

حين انتهى مبحثنا إلى القبض على دَورات النوبة في مجتمعات عمائر النيل، انفكّت شيفرة نهاية دولة علوة المسيحية؛ النهاية التي يمكننا أن نقف على مشاهدها مكرورة في الدولة السنّارية التي آلت غبّ العام 1762م إلى أيدي النوبة «الهمج» بعد أن استطاعوا إضعاف البيت الكوشي العَنَجاوي (الفونج) الحاكم، بحلف سري مع عشائر البرجوازية العربية الصاعدة.

كان اعتماد الهمج على رجال الدين الإسلامي أشد مظاهر حكمهم وضوحاً، وفوّض كل وزراء الهمج؛ للإدارة المدنية الروتنية في سنّار، واحداً أو أكثر من الفقراء كوزراء شخصيين لهم، واستمرّ الهمج في انتهاج السياسة التي انتُهِجت في نهاية حكم «بادي الرابع»، بضَمّ العديد من الفقراء البارزين إلى مجلس البلاط.

وتأتي نهاية عهد الفونج في سنّار، المشابهة لنهاية سوبا، مصداقاً للحكمة الشائعة على أفواه الخليقة: «التاريخ يعيد نفسه»، فعن نهاية علوة يحكينا العلّامة ابن خلدون في مقدمته الجهيرة: ثمّ انتشر أحياء العرب من جهينة في بلاد «النوبة» واستوطنوها وملكوها وملأوها عيباً وفساداً إلى أواخر 1490م(*)، لتنتهي علوة الوثنية على أيدي حلف نوبي مسيحي صاعد مع بعض أفراد البيت الكوشي المالك وفريق من العربان ـ وبنفس الكيف الذي انتهت به المملكة المَروية سابقاً ـ وهذا الأخير غلب في نهاية المطاف على حلفائه من النوبة الدهّابة والبعض من الكوشيين العَنَج، ليتسيّد المشهد في القصر السوباوي. وهو غُلب الحلف الهمجيّ النوبيّ العربيّ ذاته على ملوك سنّار الكوشيين الفونج.

إذن فالأظهر أن سقوط سوبا لم يكن ليتم أبداً على أيدي حلفٍ نهَض بين الفونج والعبدلاب كما هو شائع في غالب الدراسات، بل الأوكد أن الأمر تم أولاً بقضاء العبدلاب (العرب) على العَنَج. ثم بعد ذلك هُزم العبدلاب على أيدي البيت الفنجاوي الحاكم الذي طُرد قبلاً من سوبا على أيدي النوبة، الشيء الذي راحت إليه بعض الدراسات المتأخّرة، ولكن بكيفٍ مغايرٍ لسردنا، يقول «يوسف فضل» في مؤلَّفه «مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية»: (ويبدو لي أن سقوط علوة كان نتيجة مجهود عربي، وأن الفونج لم يظهروا على مسرح الحوادث إلا بعد أن استتبّ الأمر للعرب بقيادة العبدلاب) (ص 23)، وينطلق فضل في فرضه هذا من دراسة للدكتور «ب.

م. هولت» انتهى فيها إلى أن سقوط علوة تمّ على أيدي قبائل عربية بقيادة «عبد الله جماع». كما تشكك «آركل» في أسطورة الغزو المشترك هذه وانتقد ما جاء في «تاريخ ملوك سنّار» من أن العرب والفونج تجمعوا عند جبل موية. وأضاف أن قلة المياه في ذلك الموضع وبُعده عن سوبا ووجوب عبور النيل الأزرق للوصول إليه تجعل هذه الرواية غير مناسبة (فضل، ص 42). لتعود سوبا في العام 1504 م على الأرجح إلى ملوكها الوثنيّي الثقافة والصّوريّي الإسلام؛ الفونج أو العَنَج أو الفنج كما يرد في المدونات الوطنية.

فبحسب أُغلوطتنا: بعد سيادة المسيحية على دولة علوة الوثنية؛ بتأثير من النوبة النصرانية المهاجرة من جهات الغرب على الأرجح، خرج أفراد من البيت الكوشي الحاكم أولاً إلى الجنوب بمحاذاة النيل الأبيض ومكثوا هناك فترة من الزمان. وفقاً لهذا الفرض يمكننا أن نستوعب مقالة العبدلاب فيهم بأنهم «وثنيون من النيل الأبيض» إذ أنها مقالة تنطوي على قدر من الحقيقة على الرغم من الظروف التي قيلت فيها. ثم برز لهم تحدٍّ جديد في منطقة النيل الأبيض وعلى الأرجح غارات من قبائل الشُّلُك بوصفهم عُمَّار تلك التخوم. اضطرّتهم هذه الغارات أخيراً إلى الانتقال والهجرة إلى الشرق والاستقرار في أعالي النيل الأزرق، وأسّسوا هنالك أول إمارة للفونج خارج سوبا وسمّوها «شيبا» أي «البديل»، والتي كانت عاصمتها لولو. كما نزح البعض الآخر من العَنَج الفارّين بدِينهم إلى الشمال من علوة، إلى المنطقة بين الشلالين الرابع والخامس حول كبُوشيّة وجنوب مُقرَات على الأرجح. وهي المنطقة التي عُرفت في مدونة التاريخ بمنطقة الأبواب، ليؤسّسوا هنالك المملكة الوثنية الغامضة في تاريخ السودان الوسيط، والتي لجأ إليها أكثر من ملك نوبي من ملوك المَقَرّة الملكانية المذهب في الفترة المسيحية، وذلك إمّا بسبب صرعات داخلية، أو تجريدات عسكرية من مصر كما سرد لنا المؤرخون، ولم يلجأ هؤلاء الملوك

والأمراء الفارّون من المَقَرّة إلى مملكة علوة في الجنوب اليعقوبية المذهب أو إلى «نوباتيا» في الشمال اليعقوبية المذهب أيضاً. وقد تحولت لاحقاً وبمرور الزمن وتحت الظروف الاجتماعية السابقة ذاتها إلى المسيحية الصورية في ما يبدو. ووفقاً لطقوس وبورتوكولات التنصيب في مملكة الأبواب الكوشية والموروثة من عهد دولة علوة الأم، صار عجيب ملكاً على قَرِّي، وهو العربي الأب والمسلم الديانة والعَنَجاوي الكوشي الأم، كما تشير إلى ذلك وثائق العبدلاب: أن عبد الله جماع جاء عن طريق أبي حمد ثم استقر في موضع يُعرف بـ(أبي زليق) بالقرب من قَرِّي، وأخذ يتردد على ملكها الجحمان ثم تزوج ابنته أم كجيل(**). ملَكَ عجيب أمارة قَرِّي التابعة لمملكة الأبواب دون حرب أو مؤامرة على الأرجح، إنما هو مسار طبيعي للمُلك، وأنهى بذلك عبادة الشمس والوثنية السوباوية والمسيحية الصورية التي بدأت تسود في ممالك النيل بتأثير الدعاة والهجرات النوبية من الغرب من مناطق كردفان ودارفور، ومن هنا فقط يمكننا أن نفهم جملة ملك الأبواب «أدُر»: أن بلاد الأنج تغلّب عليها ملكٌ غير ملكها - يعني بذلك عجيب لتغييره العوائد والتبعية ـ وأنه متحيّل في أخذها منه). وهي الجملة التي وردت في رسالة بعث بها ملك الأبواب إلى سلطان المماليك في العام 1290م يعتذر فيها عن عدم تمكُّنه من المثول شخصياً بين يدي السلطان وذلك لانشغاله بتعقُّب أحد الثوار(***)، الذي لجأ في ما يبدو إلى أمارة قَرِّي التي خالفت عقيدة الأبواب وعوائدها. وتوجد رواية أخرى تقول: (أن الشيخ عبدالله جماع هذا الشهير بالقرين هو الذي كان وزيراً لملك العَنَج بمدينة قَرِّي مدة ملكهم لأنه كان ريس عموم قبائل العرب بالسودان. لما تطاولت جنود العَنَج على ظلم العرب بالمرات العديدة اتفق مع أبناء عمه فحول العباسيين بإزالة ملك هذا الظالم)(1). ويبدو أن في هذه الرواية المتأخرة شيء من الخلط، أن الملك الظالم المقصود في هذه الرواية

هو ملك الأبواب وليس ملك قَرِّي وذلك لتحرُّشه بالرعية العرب المنتشرين وقتئذ في جميع براري وحواضر النيل نكاية بوصول عجيب المسلم إلى كرسي الملك في قَرِّي وانسلاخه عن فروض الولاء لمملكة الأبواب.

وأياّ يكن ففي المحصلة استولى العبدلاب على مقاليد السلطان في إمارة قَرِّي، ثم أخذوا، بقيادة الأب أو الابن عجيب الكافوتة، على الأرجح، في التوسع، واستولوا على كامل مملكة الأبواب الوثنية الثقافة والجذور المسيحية الصورية الشكل، ليفرّ كثيرٌ من العَنَج إلى الشرق ليؤسّسوا هنالك إمارة جديدة على تخوم البحر الأحمر، فيما لجأ البعض منهم إلى إمارة شيبا العَنَجاوية الكوشية الفُونْجاوية في أعالي النيل الأزرق. ثم اتجه الشيخ عجيب في فتوحاته جنوباً، وبمعاونة عربان علوة استطاع أن ينهي حكم ملوك النوبة في سوبا ويستولي على عرشها، وهي الفترة التي عُرِفَت في التاريخ بـ «خراب سوبا»، وذلك لهدم الكنائس وتحطيم الصور والأيقونات المسيحية على أيدي عربان المسلمين أصحاب الدينية اللاتجسيمية.

وعلى ضوء هذه التراتبية الجديدة للوقائع، نستطيع أن نموضع الوثائقيات التاريخية عن تلك الحقبة في سياق تزميني موضوعي، يستقيم معه مضمونها، نحو هذه الوثيقة: (عمارة دُونْقُس وعبدالله جماع حاربا النوبة ثم نزعا الملك من أيدي العَنَج (شقير ص، 736)، والتي تنطوي على إشارة صريحة لملك مشترك أو مقسوم بين العَنَج والنوبة نحوه نحو ملك الفونج والهمج المشترك في سنّار. عاشت هذه الصيغة التكافلية لفترة في مملكة علوة ولوقت سقوطها في أيدي الإسلام الصاعد أولاً، ثم الوثنية التي تأثرت كثيراً بالإسلام ثانياً، على يد السلطان الفنجاوي الكوشي «عمارة دُنْقُس». كما وتنفك أُغلوطة لوثيقة أخرى ذهب بها البعض مذهباً بعيداً في إقامة قومية أخرى لمملكة ليس لهم فيها من يدٍ سبقت

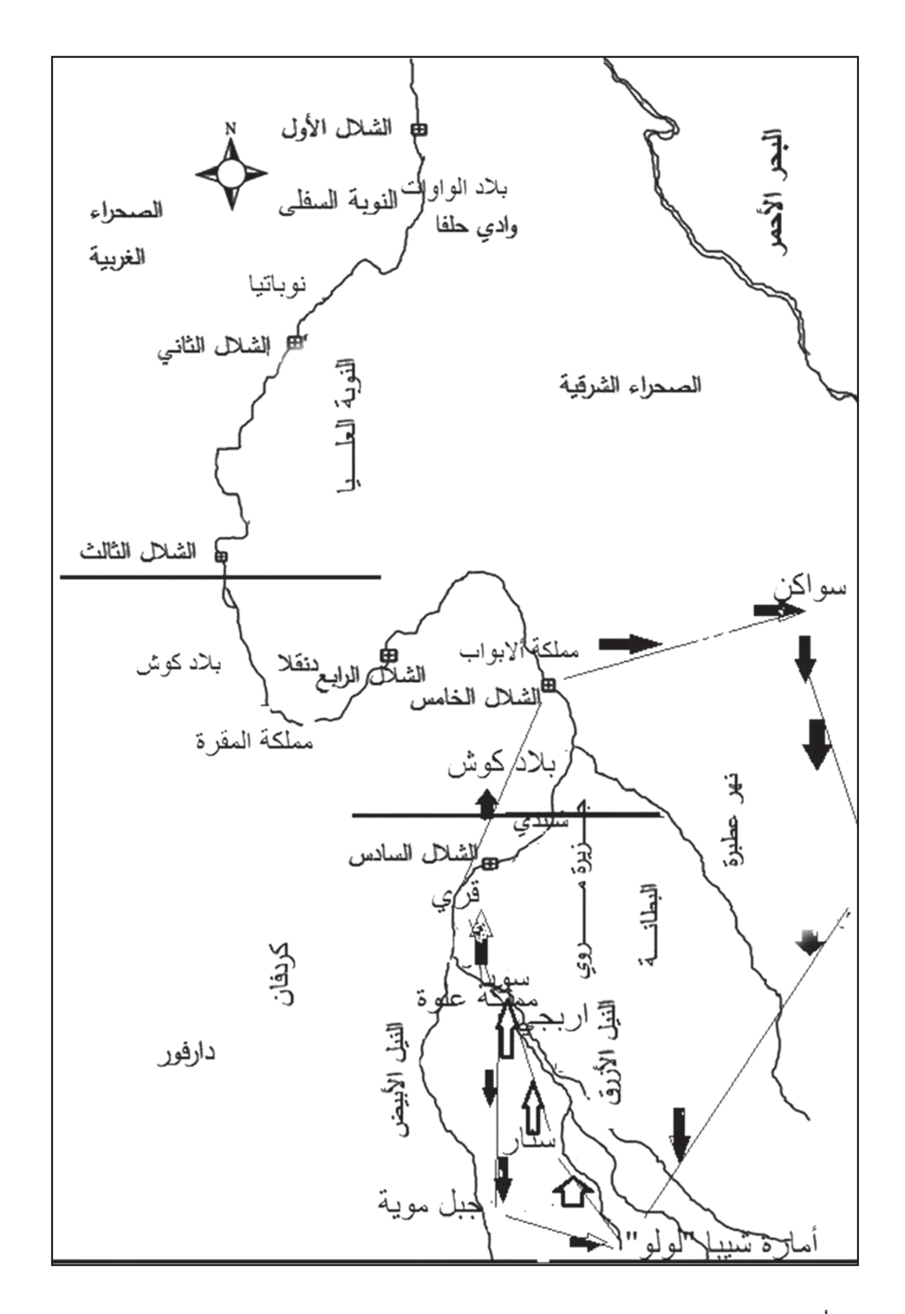
أو مُلكٍ مستحَقّ. أعني بذلك هذه الوثيقة: (وتراث العبدلاب يفيدنا أولاً بمحاربتهم للعنج في منطقة النيل وهزيمتهم وطردهم من المنطقة في عهد عبد الله جماع الذي خضعت له جميع البلاد إلا منطقة العَنَج في جهات البحر الأحمر)[2]، فعلى هدى هذه الوثيقة يتبين نهوض إمارة أخرى في تخوم البحر الأحمر، الأمر الذي لا نجد له تفسيراً موضوعياً إلا على ضوء فرضنا الذي سلف لك، فطرح كتاب «زمن العَنَج»، الذي يحتمل أن ظهور إمارة للعنج في الشرق لا تعدو أن تكون هي دولة البلو، لفيه كثير من الشطط. إذ أنبت قوم جهرة سيرتهم وآثارهم على طول وعرض حوض النيل في أودية موسمية وصخور صلدة في ناحية الشرق الأحمر!!؟. ومن الواضح أن صاحب مسطور «زمن العَنَج» أقام فرضه ذلك تأسيساً على «كروفورد» الذي اعتمد على بعض الروايات السائدة في إريتريا في أول هذا القرن والتي تذكر أن هناك صلة بين الفونج والبلو[3] فعدل بالفونج العَنَج، وذلك لمعرفة الباحث وإلمامه القطعي بالتشابه الكبير بين المجموعتين، الذي يصل حد الدمج بينهم في رسم الكتابة في المدونات الوطنية[4]. ويتضح من مسار الأحداث في مدونة التاريخ أن الشيخ «عجيب» لم يمهل الأمارة العَنَجاوية الناشئة في الشرق كثيراً، فالوثيقة التالية تحدثنا أن (الشيخ عجيب... حين علم أن شيخ عربان العَنَج الذي هو خارج عن طاعته مخالف للشرع المحمدي وخاطبه الشيخ عجيب في ذلك فلما وصل ذلك الخطاب لشيخ عربان العَنَج غضب وجمع جيوشه وتقدم لمحاربة الشيخ عجيب ثم قتل شيخ عربان العَنَج وانهزم ما بقي من جيشه فاقتفت آثارهم فرسان الشيخ عجيب... فانقسموا طائفتين طائفة إلى كرسك والأخرى إلى مُصَوَّع)[5]. وهي عادة العَنَج في النزوح والخروج لتأسيس إمارات بديلة بالكيف الذي فعلوا بعد خروجهم من سوبا وتأسيسهم إمارة لولو، ومن بعدها الدولة الأغمض في التاريخ؛ السلطنة الزرقاء.

فهذا الشتات العَنَجاوي في الأمصار والحواضر الكوشية القديمة، وبعد صعود نجم الإسلام، وجد ضالّتَه أخيراً في إمارة لولو جنوبي النيل الأزرق تحت راية البيت الفنجاوي المنفي من سوبا بلد «الجد والحبّوبة». وتجمع هذا الشتات أخيراً تحت إمارة الأَنَجَاوي «عمارة دُنْقُس» ليزحف نحو أرض الأجداد وليحقق هزيمة صعبة وباهظة الكلفة على جحافل العبدلاب في معركة أربجي ويستعيد العرش الضائع ويؤسس عاصمة جديدة في سنّار الأكثر حصانة طبوغرافياً، والأكثر أماناً بحاضنتها الاجتماعية العَنَجاوية الكبيرة. ولتنتهي المعركة بوثيقة صُلح حَكَم بمقتضاها مشائخ العرب العبدلاب شمال السودان الوسيط، والذي يمتد من أربجي في الجنوب حتى الشلال الثالث في الشمال بعد أن كانت تمتد حتى أسوان شمالاً ولكنها تراجعت إلى الشلال الثالث إثر امتداد النفوذ العثماني إلى بلاد النوبة السفلى، وهو الامتداد الذي يشكل مكان حضورهم الطبيعي وحاضنتهم الاجتماعية كوكلاء ووزراء للبيت الكوشي الفنجاوي. ولينفرد الأَنَج أو الفونج بالسيادة والملك المباشر على تخومهم التي تمتد على الجزء الواقع جنوب أربجي حتى جبال فازوغلي في الجنوب ومن الشرق تحدّهم الحبشة ومن الغرب بلغت كردفان في أواسط القرن الثامن عشر.

وهكذا نجد أنفسنا أمام ظهورات ثلاثة للفنج أو للفونج في تاريخ السودان الوسيط؛ الظهور الأول في سوبا في حوالي القرن الحادي عشر الميلادي على وجه التقريب وحتى خروجهم على أيدي الحلف النوبي المسيحي الفونجي[العَنَج]، وهو ظهور من باقيات الإمبراطورية الكوشية القديمة، والظهور الثاني ملوكاً على إمارة لولو في أعالي النيل الأزرق في أواسط القرن الثاني عشر، والظهور الثالث والأخير ملوكاً على سنّار في الفترة الممتدة من بداية القرن الخامس عشر وحتى سقوط السلطنة على يد المستعمر التركي إسماعيل باشا في سنة 1821م.

خارطة تقريبية لجغرافية الأُغلوطة

(الأسهم توضح حركة العَنَج أو الفَنَج)



(فبحسب أُغلوطتنا: بعد سيادة المسيحية على دولة علوة الوثنية؛ بتأثير من النوبة النصرانية المهاجرة، خرج أفراد من البيت الكوشي إلى أعالي النيل الأزرق، وأسَسوا هنالك أول إمارة للفونج خارج سوبا وسمّوها (شيبا) أي (البديل)، والتي كانت عاصمتها لولو. كما نزح البعض الآخر من العَنَج الفارّين بدِينهم إلى الشمال من علوة، إلى المنطقة بين الشلالين الرابع والخامس حول كبُوشيّة وجنوب مُقرَات على الأرجح. وهي المنطقة التي عُرفت في مدونة التاريخ بمنطقة الأبواب، ليؤسّسوا هنالك المملكة الوثنية الغامضة في تاريخ السودان الوسيط).

هوامش الفصل الرابع:

(*) انظر المقدمة، ابن خلدون.

(**) تشير رواية العبدلاب إلى أن أم الشيخ عجيب هي أم كجيل بت ملك العَنَج الجحمان، انظر يوسف فضل، مقدمة، مصدر سابق، ص41.

(***) أبن عبد الظاهر، الألطاف الخفية، ص202. ، يوسف فضل، مصدر سابق، ص25.

(1) صلاح محي الدين، ملوك العبدلاب، ص79.

(2) أحمد عبد الرحيم نصر، تاريخ العبدلاب، ص3، 4، انظر أحمد المعتصم، مصدر سابق ص96.

(3)يوسف فضل مصدر سابق، ص60.

(4) انظر مخطوطة كاتب الشونة، مصدر سابق ص26، ويوسف فضل، مصدر سابق ص35، على سبيل المثال.

(5) انظر د. أحمد المعتصم الشيخ، مصدر سابق، ص63.

خلاصة

يتوضّح من هذه الأُغلوطة ضرورة مقاربة موضوعة تاريخنا الغامض بكثير من الحذر، وضرورة استخدام نهوج مستحدثة أيضاً، نحو أدوات وطرائق التاريخ الجديد، للكشف عن هذه الغوامض ما أمكن، حتى وإن عثرنا على دفائن جديدة، تردم كثيراً من الفجوات وتكشف عن كثير من الغوامض. وذلك لأهمية النهوج الجديدة في قراءة اللقيات الآثارية قراءة تستعين بكل الممكن الذي وفرته علوم الأُناسة المستحدثة.

كما وقفت بنا هذه الأُغلوطة على الإمكان الموضوعي للقبض على مضامين جديدة لنحوت قديمة، ذات دلائل ومضامين تكاد تكون راسخة عند كل الناس، واستطاعت، وفق منهج اشتغالها الذي مزج بين طرائق التاريخ الجديد مع الركون بعض الشيء إلى صوفية نصية أو متافيزيقيا تاريخية أو حدس كمصادر للمعرفة لا يقرّها إلا العقل الصوفي الخالص، أن تقدّم لنا فهوماً مغايرة عن ما كان عليه مجتمع السلطنة الزرقاء وأن نأخذ بكثير من الحذر الادّعاءَ بإسلامية السلطنة الزرقاء قبيل سيادة الهمج على مقاليد الأمر في سنّار على الأقل وعن مسمّيات فونج ونوبة وعنج، وتضعنا بإزا تعريفات جديدة لهذه المسمّيات، لتؤسس بذلك لتراتبية وتزمين جديدين لوقائع وأحداث تاريخ تلك الحقبة من تاريخنا الوسيط.

إن النوبة المهاجرة، التي نزت على عمائر حوض النيل، والقادمة من تخوم تحدي لم يُعثر فيها حتى الآن على هرم أو هيكل فخيم لعبادة ما أو كعبة تُشد إليها الرواحل، لا يمكن لها أن تشيّد هكذا صروح وجمال وجلال ومعبد في عمائر حوض النيل. إن فاقد الشيء لا يمكن البتة يا سادتي أن يعطيه.

كما لا يمكن لقبيلٍ سادَ لحقبٍ طوالٍ في هذه العمائر أن يأتي فجأةً من شرق بادٍ أو عدمٍ ليصنع تيجاناً وعروشاً من ذهب، ثم يغيب فجأةً ويذوب بين أُناس رُحّل عروشُهم البرُوش، بلا غمزٍ ولا تحقيرٍ لثقافة إنما توصيف لحقائق أنثربولوجيا نحترمها غايةً الاحترام. إذ لا يمكن أبداً، وفقاً لفرضنا الذي انتهينا إليه بشأن العَنَج، أن يكونوا هم البلو أو الحلنقة، كما رجّح ذلك صاحب «زمن العَنَج»، الذي انتصر لفرضية الأصول الشرقية للعنج. إن العنج أو الفنج كما تسمّيهم المصادر الوطنية: هم طينة النيل، وهم من شاد وساد منذ مدونة بيعانخي الكوشي الجد الضائع، وحتى سقوط سنّارهم في يد الغازي الغشيم التركي «إسماعيل باشا». إن الفَنَج أو العَنَج هما مُسمّيان لقبيلٍ واحدٍ فُصِلَ عن تاريخه وأصوله الوثنية والأرواحية النيلية الأفريقيّة الموغلة في القدم بسبب أدلوجة النسّابة العرب.

إن عمائر النيل لم تشهد فقط ميلاد الإنسان الأول جسداً، لكي يلتقط واعيته وفنّه ودينه من حواضر وتخوم أخرى قريبة أو بعيدة، جاءَهُ منها مبشِّرٌ أو حكيمٌ غريب. إنّ واعية هذا الإنسان الأبنوسي الأجرد لم تكن غير بنت بيئته واختلاقاته، وهي فقط مِن صُنع هذا الكوشي العظيم.

المصطلحات الواردة في الأُغلوطة

- **التاريخ الجديد (Nouvelle Histoire):** هو علم طليعي حديث متجدد ويعتبر "جاك لوغوف" أهم كُتّابه. ومنهج التاريخ الجديد شموليّ وكلّيّ ويستفيد من العلوم الإنسانية كلها في قراءة الوثيقة التاريخية وأحداث التاريخ. ويتجاوز مفهوم التاريخ الجديد التصور التقليدي الذي ساد حول مفهوم التاريخ باعتباره مجرد سرد لأحداث الماضي، أو عملاً أدبياً يهدف إلى إعادة حكي هذا الماضي، كما لا يمكن للتاريخ أن يكون مجرد تمثلات خاطئة ومزيفة، تنبني على المزج بين الحكايات والتقاليد الشعبية والأسطورية، مركزاً في ذلك على مفهوم المعرفة العلمية التي يُقصد بها الحقيقة التي ليس من السهل بلوغها؛ فبناء التاريخ لا يتحقق ـ حسب هنري مارو ـ إلا بالمجهود الأكثر صرامة وتنظيماً، حتى نتمكن من تعريف التاريخ بكونه "المعرفة العلمية المكونة عن الماضي". فالحقيقة التاريخية قد تلاشت مع تلاشي اللحظة التاريخية التي وُلدت داخلها، ولم نعد نملك إلا سرديات وروايات ورؤى عن التاريخ والحدث التاريخي، ولا يمكن لهذه المقاربات والتمثلات للحقيقة التاريخية أن تُوْصِلنا إلى نقطة فهم صحيحة، لأنها نفسها لم تُكتب بصيغة موضوعية ومحايدة، وإنما كُتبت وصيغت من خلال تداخل لحظة بناء المعرفة التاريخية بلحظة كتابتها، رغم أن اللحظتين تظلان منفصلتين من الناحية المنطقية.
- **علم الاجتماع التاريخي (Historical Sociology):** جميع البحوث الاجتماعية هي بحوث تاريخية؛ لأن علماء الاجتماع يسجّلون الحوادث والأشياء التي يشاهدونها خلال احتكاكهم ببيئة ونظم المجتمع. ويُستعمل اصطلاح "علم الاجتماع التاريخي» في دراسة الحقائق والحوادث الاجتماعية التي مضت على وقوعها فترة تزيد على الخمسين عاماً. لهذا تُعتبر جميع الحقائق الاجتماعية المتعلقة بأحداث القرن التاسع عشر حقائق تاريخية بينما لا نستطيع اعتبار الحقائق الاجتماعية المعاصرة حقائق تاريخية لأنها تتعلق بالفترة الزمنية الحاضرة التي يشهدها المجتمع. من الناحية العملية نستطيع القول بأن علم الاجتماع التاريخي هو نوع معين من الدراسة المقارنة للجماعات الاجتماعية كدراسة تكوينها وعلاقاتها وظروفها الاجتماعية.

- **التأويلية (Hermeneutics):** علم التأويل أو التفسيرية أو الهرمنيوطيقا هي المدرسة الفلسفية التي تشير إلى تطور دراسة نظريات تفسير وفن دراسة وفهم النصوص في فقه اللغة واللاهوت والنقد الأدبي. ويُستخدم مصطلح "هرمنيوطيقا» في الدراسات الدينية للدلالة على دراسة وتفسير النصوص الدينية. وفي الفلسفة هي المبدأ المثالي الذي من خلاله تكون الحقائق الاجتماعية (وربما أيضاً الحقائق الطبيعية) رموزاً أو نصوصاً وبدورها يجب أن يتم تفسيرها بدلاً من وصفها أو إيضاحها بموضوعية.

- **علم النفس التاريخي (Historical Psychology):** ينتهي علم النفس التاريخي إلى أن التباين بين البشر في معتقداتهم الثقافية يتبعه بالضرورة اختلاف بين بعضهم البعض في البني والنواحي النفسية، وأن طقوس الدفن والتدشين والتنصيب، وبالتالي نشوء المؤسسات الاجتماعية بتنوعيتها المختلفة من أسرة وسُلَط وقطاعات إنتاج ثقافي واقتصادي، ما هي إلا عمليات ووسائل تكيّف وتنسيق مع البيئة؛ إذ أن تغير أنماط التنسيق يعني بالضرورة تغيُّراُ في البيئة، وبالتالي يكشف لنا عن حركة الإنسان في الجغرافيا وتحديد معالمها. وهو، من منحىً ما، ليس موصولاً بالبنى النفسية فحسب، بل يتعدّى ذلك ليقدم لنا صوراً شكلانية متوقَّعة.

- **المنهج التاريخي (Historical Method):** يُقصد به «إعادة للماضي بواسطة جمع الأدلة وتقويمها، ومن ثم تمحيصها وأخيراً تأليفها؛ ليتم عرض الحقائق أولاً عرضاً صحيحاً في مدلولاتها وفي تأليفها، وحتى يتم التوصل حينئذٍ إلى استنتاج مجموعة من النتائج ذات البراهين العلمية الواضحة». وهو أيضاً «ذلك البحث الذي يصف ويسجّل ما مضى من وقائع وأحداث الماضي ويَدرُسها ويفسّرها ويحلّلها على أسس علمية منهجية ودقيقة؛ بقصد التوصل إلى حقائق وتعميمات تساعدنا في فهم الحاضر على ضوء الماضي والتنبؤ بالمستقبل».

- الأنثروبولوجيا التاريخية (Historical Anthropology): الأنثروبولوجيا هي الدراسة العلمية للإنسان، في الماضي والحاضر، تُرْسَم وتُبنَى على المعرفة من العلوم الاجتماعية، وعلوم الحياة، والعلوم الإنسانية. وقد نُحتت الكلمة من كلمتين يونانيتين هما Anthropo ومعناها «الإنسان» و«Logy» ومعناها «علم». وعليه فإن المعنى اللفظي لاصطلاح الأنثروبولوجيا (anthropology) هو علمُ الإنسان. تطبّق الأنثروبولوجيا التاريخية منهجيات الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية لدراسة المجتمعات التاريخية.

- **التفكيكية (Deconstructionism):** منهاج أدبي نقدي ومذهب فلسفي معاصر ينحو إلى القول باستحالة الوصول إلى فهم متكامل أو على الأقل متماسك للنصّ أياً كان، فعملية القراءة والتفسير هي عملية اصطناعية محضة يؤديها ويقوم بها القارئ الذي يقوم بالتفسير. وإذاً يستحيل وجود نص ذي رسالة واحدة متماسكة ومتجانسة. وتُستخدم التفكيكية «للدلالة على نمطٍ من قراءة النصوص بنسف

ادّعائها المتضمن في أنها تمتلك أساساً كافياً في النظام اللغوي الذي نستعمله، كي تُثبت بنيتها ووحدتها ومعانيها المحددة». وأيّة مناقشة للتفكيك لا بدّ أن تبدأ بالقارئ وتجربته التي لا يوجد قبلها شيء. فهو يفكّك النص ويعيد بناءه وفقاً لآليات تفكيره. أي يعتمد على آليات الهدم والبناء من خلال القراءة. ومن أشهر منظري التفكيكية جاك دريدا.

- **الألسُنية، اللسانيات (Linguistics):** هي الدراسة العلمية للّغة والألسنة البشرية، وهي تهتم باللسان باعتباره نشاطا من النشاطات الإنسانية والأكثر خصوصية لأن فهم وظيفة اللسان يمكننا من فهم الكثير من وظائف الكائن البشري. ومن ثم تبحث اللسانيات في الخصائص الذاتية المميزة للألسنة البشرية، وتبحث أيضا لماذا تعمل اللغة بهذه الطريقة الخاصة بها؟ وفي كيفية تطورها بطريقتها الخاصة، وما هي نقاط التقاطع بين مختلف الألسنة البشرية؟ ولماذا يختلف بعضها عن بعض؟ وما مصادر هذا الاختلاف؟ وهكذا تسعى اللسانيات من أجل بناء نظريات عامة لوصف وتفسير الوقائع اللسانية بعيدا عن كل الاعتبارات الخارجة عن نطاق اللغة البشرية. واللسانيات علم تجريبي مؤسس على الملاحظة والاختبار ويكون هدفه الأساس تكوين نظام قواعدي موجه إلى تفسير الملكة اللغوية لدى الناطقين.

- **الإتيمولوجيا (Etymology):** تعني كلمة "إتيمولوجيا» حقيقة الكلمة أو أصلها، إذ تتكون من مقطعين يونانيين؛ الأول Etymos ويعني الحقيقة، والمقطع الثاني logos اللفظ المشترك المستخدم هنا بمعنى "الكلمة». والإتيمولوجيا فرع من فروع اللسانيات يَدرس أصل الكلمات، ونهج تطوّرها، ومقارنة المتشابه منها في لغات تنتمي إلى عائلة لغوية واحدة. كان أفلاطون من أوائل الباحثين في هذا المجال. ويُرجِع علماء اللسانيات أقدمَ بحثٍ إثاليٍّ إلى القرن الخامس قبل الميلاد حين قام الكهنة الهنود بشرح الكلمات السنسكريتية العصية على الفهم في كتاب Rig-Veda؛ أقدس كتبهم آنئذ، لاستخدام هذه الكلمات في الطقوس الدينية. أصبح التأثيل أكثر علمية بعدما بدأت أوروبا دراسة اللغة السنسكريتية في القرن التاسع عشر، ونشأة نظرية الأصول المشتركة للعائلات اللغوية، وما نتج من قوانين تفسر المتغيرات الصوتية المؤثرة على تشكيل الكلمات في مختلف اللغات، ونضج هذه القوانين لتُصبح علم الصوتيات (Phonetics) الذي يدين له تطور الإثالة بالفضل، وينتمي كلاهما إلى نفس التقسيم الفرعي في علوم اللسانيات، فقبل تطور علم الصوتيات لم يكن ممكناً إجراء دراسة علمية منهجية على الكلمات المعروفة تُمكن الباحث من تتبع تاريخها بدقة.

- **الآيقونوغرافيا (Iconographie):** علم ودراسة الصور، وهو مصطلح استُخدِم أول مرة في القرن الثامن عشر ويعني قراءة وتفسير المعنى الروحي الموجود في الصور والأيقونات والرموز. ولكل مرحلة تاريخية خصائصها الآيقونوغرافية لذا فمن الضروري تحديد المصطلح بالعصر التاريخي.

فهرست الأعلام

فهرست الأماكن

المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم
2. التورأة
3. المعجم الوجيز، الخط الهيروغليفي في الدولة الوسطي، 2007م الهيئة المصرية للكتاب،
4. أحمد كاتب الشونة وآخرون، تحقيق الشاطر بصيلي، دار أحياء الكتب العربية، الجمهورية العربية المتحدة، د. ت
5. مكي شبيكة السودان عبر القرون –دار الجيل بيروت 1991م
6. نعوم شقير، تاريخ السودان
7. شوقي الجمل، تاريخ سودان وادي النيل
8. جاي سبولدنق، عصر البطولة في سنّار، ت. أحمد المعتصم الشيخ، هيئة الخرطوم للصحافة والنشر، ط1، 2011م
9. يوسف فضل، مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية الشرقي، 1821–1450
10. قيصر موسى الزين، فترة أنتشار الإسلام والسلطنات،
11. أحمد المعتصم الشيخ، مملكة الأبواب المسيحية وزمن العَنَج، مركز الدراسات السودانية، القاهرة، ط1، 2002م
12. دميتري مكس نشرة المعلومات المروية رقم 13 يوليو 1973
13. جميس بروس، رحلات لاكتشاف منابع النيل، ط2، ادنبره 1805م
14. جان لوغوف وآخرون، التاريخ الجديد، ت. محمد الطاهر المنصوري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007
15. ديڤيد وورد، الوجود والزمان والسرد، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1999م
16. توماس م. بولين، فصل:تشييد المدينة المقدسة، القدس بين التوراة والتاريخ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ا، 2003
17. سعد عبد المطلب العدل، الهيروغليفية تفسر القرآن، ط1، مدبولي2002م ،

18. د. بابكر فضل المولي، مظاهر الحضارة في دولة الفونج الإسلامية، الخرطوم 2005
19. الشريف الإدريسي، نزهة المشتاق في افتراق الافاق، المجلد الاول
20. السر عثمان، تاريخ النوبة الاقتصادي والاجتماعي،
12. د. مصطفي محمد مسعد، الإسلام والنوبة،
22. دي سوسور، علم اللغة العام: محاضرات في علم الألسنية، ت. يوئيل يوسف عزيز، افاق عربية، 1985
23. خورفي غراسيا، التأويل والشريعة، مساهمة بن رشد في تأويليات النصوص المقدسة، ترجمة فؤاد بن أحمد، ، مؤسسة الدراسات والابحاث، الرباط، 2016.

رقم الإيداع: 2016/583